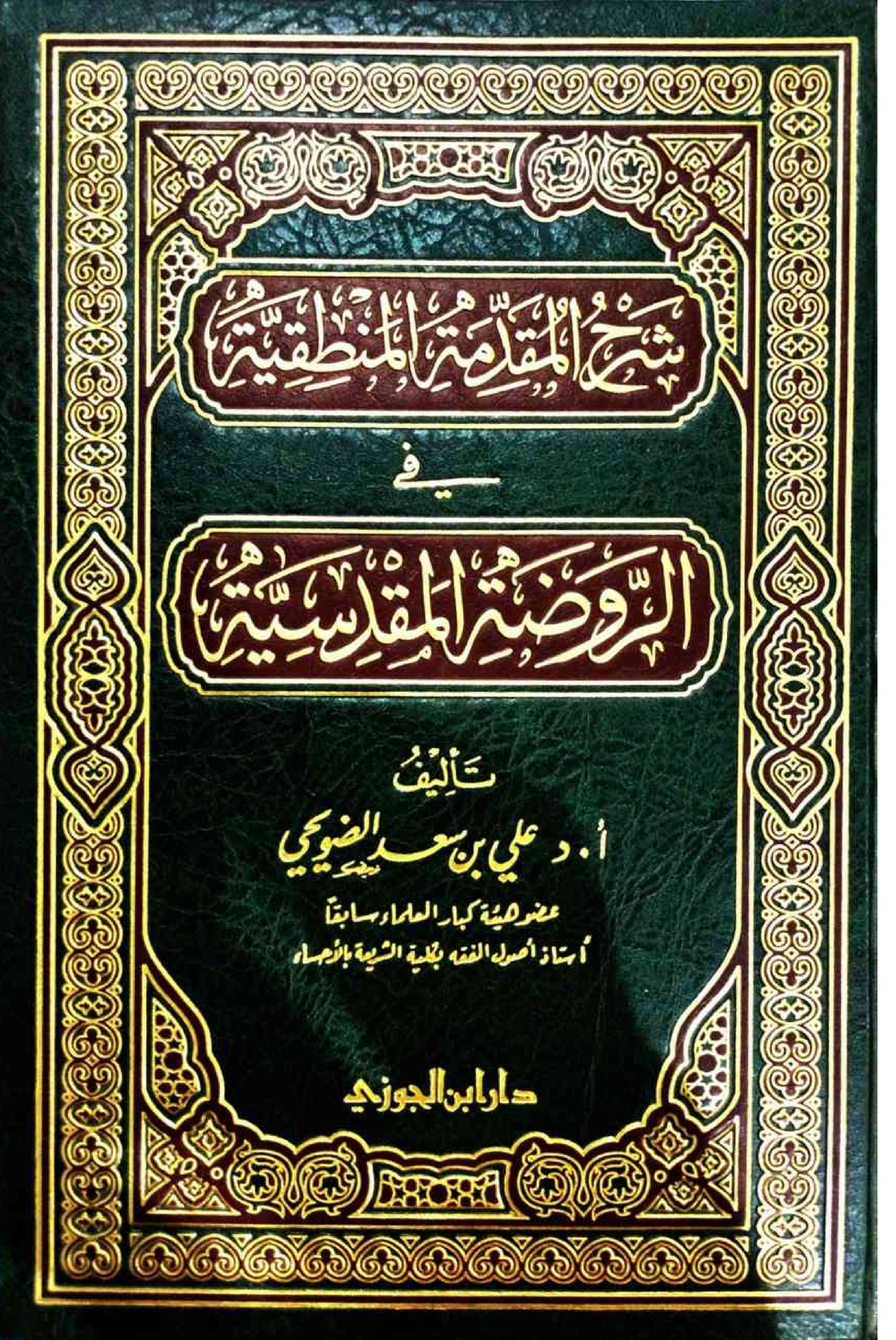
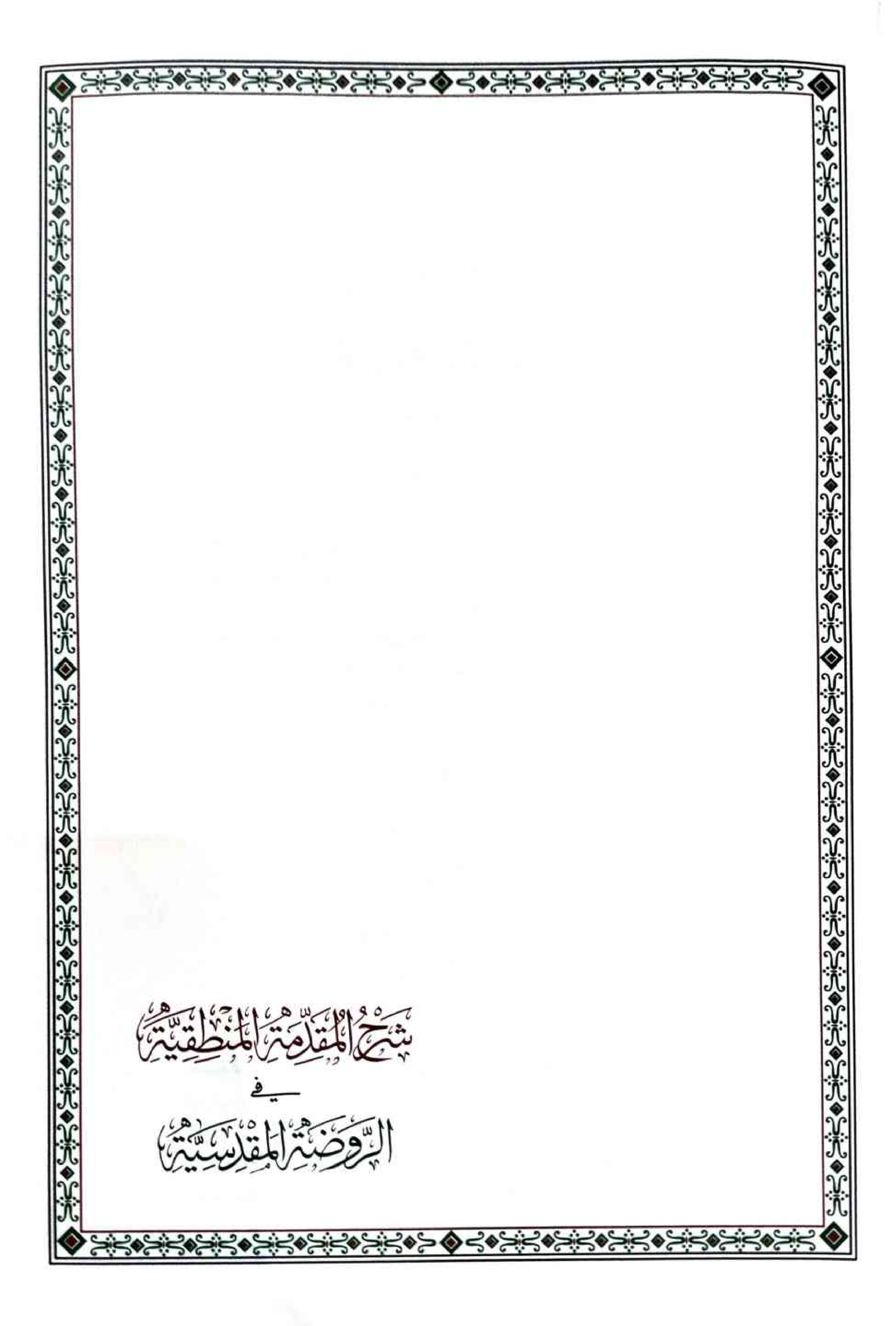
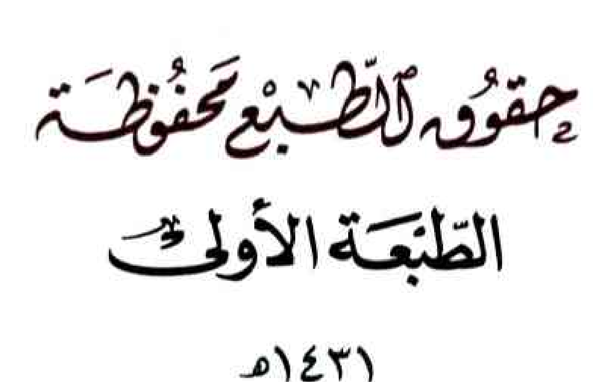


شرح المقدمة المنطقية
في
الروضة المقدسية
تأليف
أ. د علي بن سعد الضويحي
عضو هيئة كبار العلماء سابقاً
أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالأحساء
دار ابن الجوزي


شرح المقدمة المنطقية
في
الروضة المقدسية





دار ابن الجوزي

للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - طريق الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ -
الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨
الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - بيروت - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠ -
فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - القاهرة - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
البريد الإلكتروني: aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com



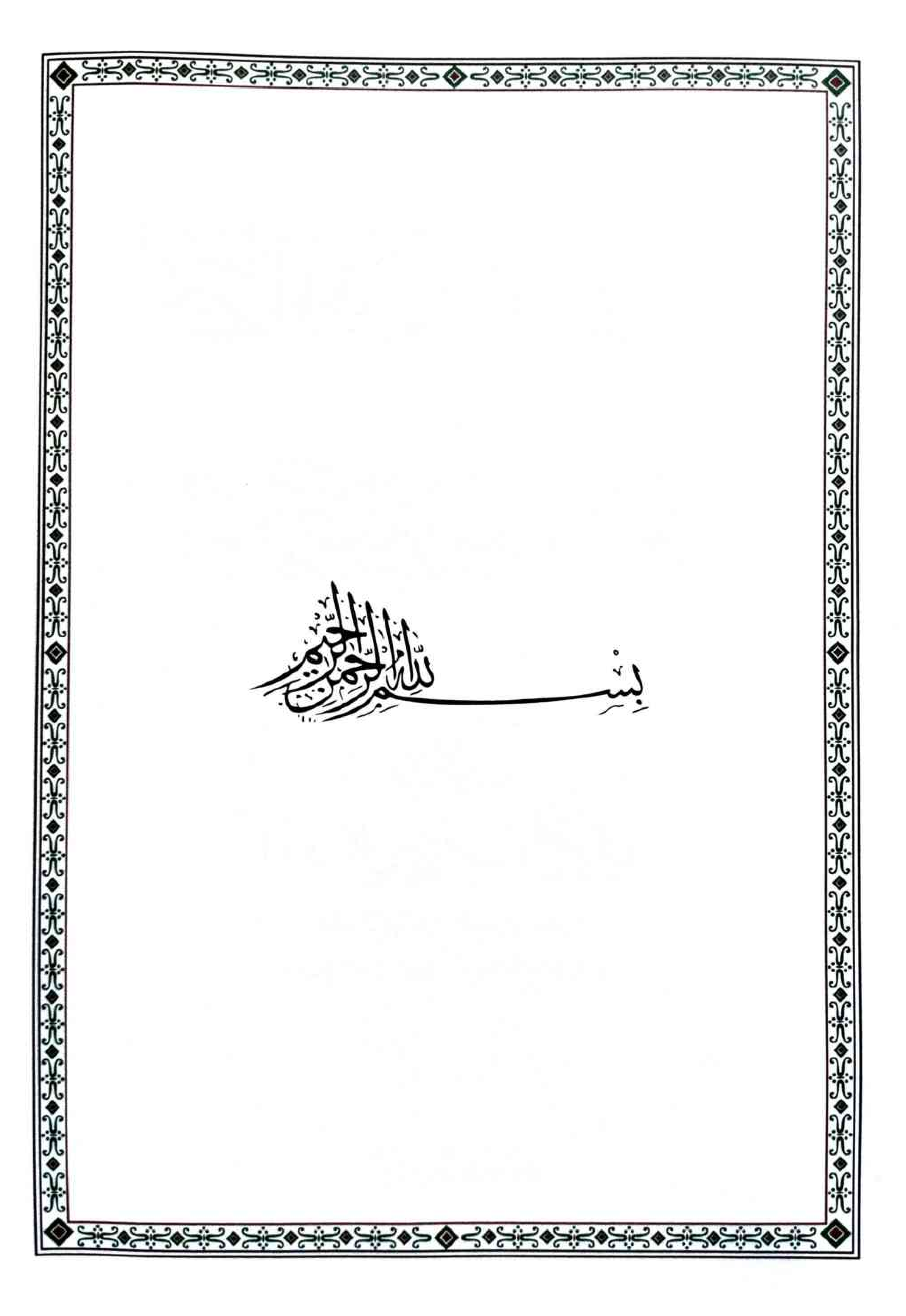
تأليف

أ. د علي بن سعد الضويحي

عضو هيئة كبار العلماء سابقاً

أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة بالأحساء

دار ابن الجوزي


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

(مقدمة الشارح)

الحمدُ لله الذي خلق الإنسان فألهمه المنطق وعلَّمه البيان، والصلاة والسلام الأتمَّان الأكملان على نبينا محمد المبعوث رحمةً للإنس والجان، وعلى آله وأصحابه ذوي الفضل والإيمان، ومن سار على نهجهم واقتفى آثارهم بإحسان. أما بعد:

أما بعد:

فإن موفق الدين أبا محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي رحمه الله تعالى رحمة واسعة، ابتدأ كتابه الأصولي المسمَّى بـ: «روضة الناظر وجُنَّةُ المناظر» بمقدمة منطقية تَبعَ فيها الغزالي رحمه الله تعالى، وقد وَصَفَ الموفق هذه المقدمة بأنها لطيفة، حيث قال في بيان منهجه في كتابه الأصولي: «أما بعد: فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه، والاختلاف فيه، ودليل كل قول على وجه الاختصار والاقتصار من كل قول على المختار، ونُبَيِّنُ من ذلك ما نرتضيه، ونجيب من خالفنا فيه، بدأنا بذكر مقدمة لطيفة في أوله. . .»[1].

وإنما وَصَفَ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى المقدمة المنطقية التي ابتدأ بها كتابه الأصولي بأنها «لطيفة»، نظراً لكونه قد

---

(١) روضة الناظر ١/٥٦ ـ ٥٧.

مَسَّ فيها «المنطق» مسّاً خفيفاً يَقْنَعُ به كل مَنْ ليس لديه رغبة في التوسع والتوغل في مباحث هذا الفن.

إلا أن الموفق رحمه الله تعالى لم يَثْبُتْ على إبقاء هذه المقدمة المنطقية في كتابه الأصولي «روضة الناظر»، بل إنه قد اقتنع بالعدول عنها بَعْدَ أن عاتبه بعض علماء زمانه الفضلاء على ابتداء كتابه بها، وهذا ما صَرَّح به العلَّامة نجم الدين الطوفي رحمه الله تعالى بقوله: «وقد أَخْبَرَنَا الثقات أن الشيخ إسحاق الْعَلْثِي عاتب أبا محمد في إلحاقه هذه المقدمة وأنكر عليه، فأسقطها من الروضة بعد أن انتشرت بين الناس، فلهذا توجد في نسخة دون نسخة»[(١)]؛ أي: أنها توجد في بعض مخطوطات الروضة دون البعض الآخر منها.

وهذا ما دفعني إلى أَنْ أَفْصِلَ شرح المقدمة المنطقية في كتاب مستقل عن شرحي لكتاب «روضة الناظر»، والمسمَّى بـ: «فتح الولي الناصر بشرح روضة الناظر»[(٢)]، ولا سيما بعد ما صح عن الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى من رجوعه عن تلك المقدمة، حسب ما صَرَّحَ به العلَّامة الطوفي رحمه الله تعالى، فإنه حين تَرَكَ اختصار المقدمة المنطقية في مختصره «البلبل»، عَلَّلَ هذا الترك بقوله: «فتركي لاختصارها في جملة الكتاب كان لأمورٍ، أحدها: ما صَحَّ عنه من رجوعه»[(٣)].

وهناك سبب آخر مهم دفعني أيضاً إلى فَصْلِ شرح المقدمة المنطقية في كتاب مستقل عن شرح كتاب روضة الناظر، وذلكم

---

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ١٠٠.

(٢) قامت مشكورة بنشر هذا الشرح دار ابن الجوزي في الدمام في ستة مجلدات؛ بطبعته الأولى عام ١٤٣٠هـ.

(٣) شرح مختصر الروضة ١/ ١٠٠.

السبب المهم هو أن «فن المنطق» فن مستقل بذاته، لا علاقة له بعلم أصول الفقه إذ هو الآخر علم مستقل بنفسه، وإنْ وُجِدَتْ بينهما علاقة فإنّ تلك العلاقة علاقة مصطنعة، قد اصطنعها الأصوليون بأنفسهم حين كتبوا أصول الفقه بأسلوب منطقي يحتاج في فك ألغازه وحَلِّ غموضه إلى دراسة فن المنطق والإحاطة بمصطلحاته.

وحيث إن المقدمة المنطقية التي أوردها ابن قدامة رحمه الله تعالى من الأهمية بمكان، نظراً لما ضَمَّنَها الموفق رحمه الله تعالى من الاعتناء بذكر ما يتعلق بمباحث «الحد» و«البرهان»، وهما موضوعان أساسيان قد تطرق إليهما الأصوليون كثيراً في كتب علم الأصول، ولا سيما في معرِض الكلام عن تحديد المصطلحات الأصولية، وفي تقرير المسائل المتعلقة بالعلة في المباحث القياسية.

فقد عَقَدْتُ العزم ـ مستعيناً بالله تبارك وتعالى وحده ـ على شرحها شرحاً ينتظم به عِقْدُها، ويُحَلُّ به إشكالها، في كتاب أسميته: «**شرح المقدمة المنطقية في الروضة المقدسية**»، وذلك وَفْقَ منهجية علمية ترتكز على الأسس الآتية:

١ ـ استيعاب جميع عبارات المؤلف رحمه الله تعالى بالشرح والبيان، دون إغفال شيء من تلك العبارات.

٢ ـ وَضْعُ نص المؤلف رحمه الله تعالى في أعلى الصفحة، ووضع الشرح أسفله بَعْدَ الفصل بينهما بخط.

٣ ـ ضَبْطُ عبارات المؤلف رحمه الله تعالى بالشكل، حتى تسهل قراءتها قراءة صحيحة.

٤ ـ وَضْعُ مفردة المؤلف رحمه الله تعالى بين قوسين بخط أحمر، ثم شَرْحها بالخط الأسود.

٥ ـ الإيجاز في الشرح بما يغلب على الظن أن العبارة قد اتضحت به، من غير حاجة إلى الإسهاب والإطناب.

٦ ـ الاعتناء بذكر مرجع الضمائر وأسماء الإشارة حيث وُجِدَتْ في عبارة المؤلف رحمه الله تعالى، إذ بمعرفة مرجعهما يتضح المعنى ويتبين المراد.

٧ ـ الاهتمام بالجوانب اللغوية ـ قدر الإمكان ـ كلما كانت الحاجة داعية إلى ذلك في تصوري.

٨ ـ التنبيه على ما يقتضي المقام ضرورة التنبيه عليه مما ورد في عبارات المؤلف رحمه الله تعالى.

٩ ـ الحرص على ضرب الأمثلة التوضيحية، إذا كان المقام يتطلب ذلك، من أجل تقريب المسألة إلى الأذهان.

١٠ ـ وَضْعُ عناوين في وسط الصفحة بين معقوفتين، والهدف من ذلك أمران أساسيان:

الأمر الأول: فَصْلُ الكلام بعضه عن بعض، حتى لا يتداخل على القارئ الكريم.

الأمر الثاني: الإفصاح عن موضوع المسألة التي هي محل البحث والنظر.

١١ ـ عزو الآيات القرآنية الكريمة التي استشهد بها المؤلف رحمه الله تعالى، والتي وردت أثناء الشرح إلى مواضعها من السور في كتاب الله تعالى.

١٢ ـ تخريج الأحاديث النبوية الشريفة في الحاشية، مع بيان الحكم عليها إن لم تكن في الصحيحين أو في أحدهما.

١٣ ـ ترجمة الأعلام الوارد ذكرها أثناء الشرح.

١٤ ـ ختام الشرح بسرد خلاصة موجزة عما اشتملت عليه المقدمة المنطقية من مسائل ومباحث.

١٥ ـ وَضْعُ فهارس عامة، تشتمل على الآتي:

أ ـ فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

ب ـ فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

ج ـ فهرس الآثار.

د ـ فهرس الأعلام المترجم لها.

هـ ـ فهرس المراجع والمصادر.

و ـ فهرس الموضوعات.

ولا يفوتني في نهاية هذه المقدمة أن أفصح عن حقيقتين أساسيتين:

الحقيقة الأولى: أنني إذ أقدِّم هذا الشرح لإخوتي طلبة العلم الأكارم، فإني لا أنكر الاعتراف بالفضل لأهله ممن خاضوا هذا الغمار وسبقوني إلى هذا المضمار، فهم بذلك قد حازوا قصب السبق، وهيهات أن يكون فضل اللاحق كالسابق.

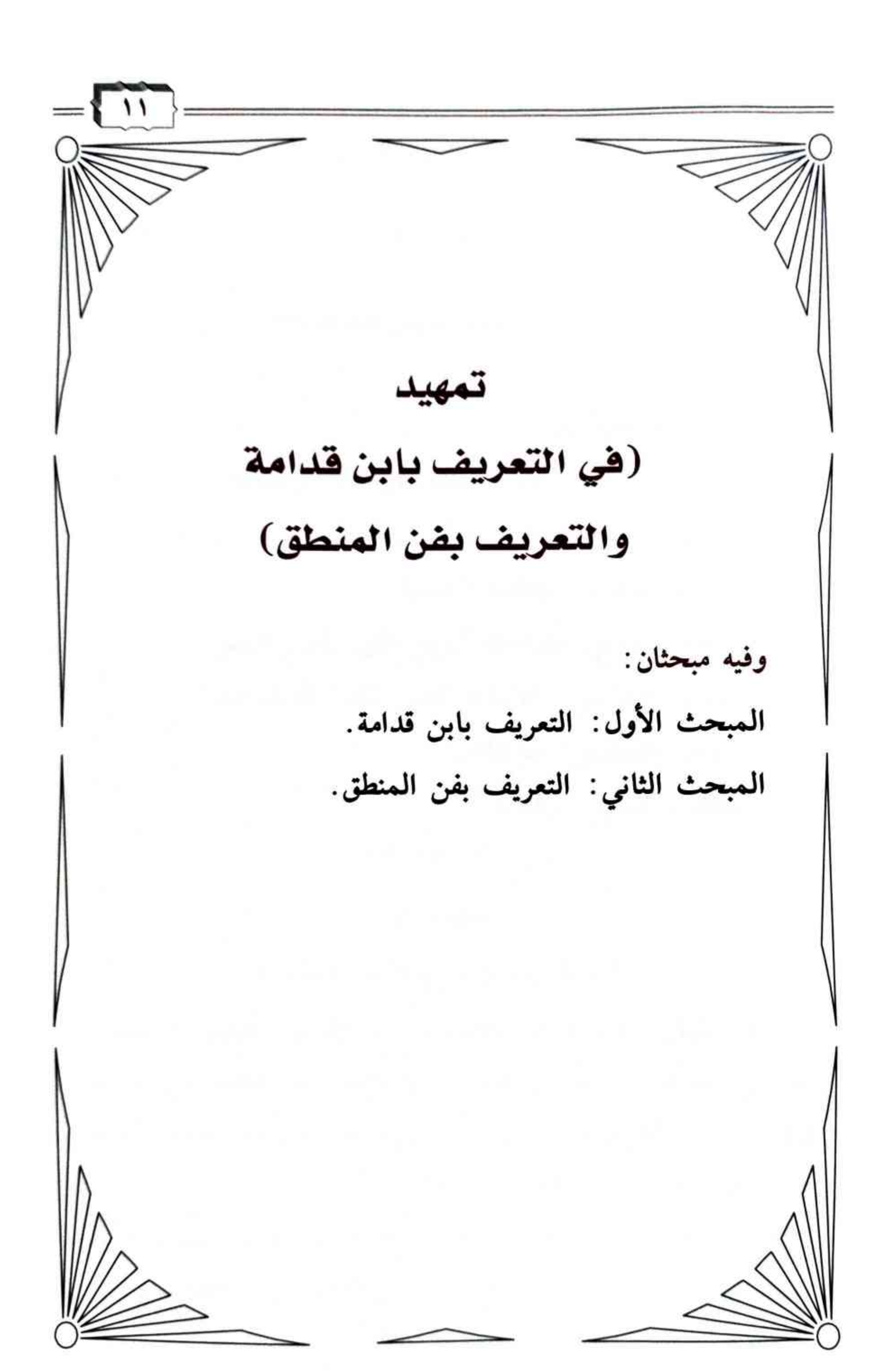
الحقيقة الثانية: أنني لا أزعم بأن شرحي لهذه المقدمة من كتاب «روضة الناظر» قد بَلَغَ مستوى تحقيق الآمال، بل إني على يقين لا يشوبه أدنى شك بأنه إلى القصور أقرب منه إلى الكمال، فما هو إلا جهد المقل وثمرة العاجز، ولكنْ حسبي من ذلك أني ما ادخرتُ فيه وسعاً، بل بذلتُ فيه غاية الإمكان، فإنْ كان صواباً فمن الله تعالى وحده، وله سبحانه الحمد والشكر على التوفيق والتسديد، فإنه جل شأنه نِعْم المولى ونِعْم النصير.

وإن كان خطأً فمن نفسي والشيطان، وأستغفره سبحانه من كل خلل وتقصير.

كما أسأله سبحانه بأسمائه الحسنى وصفاته العلا أن يجعل شرحي لهذه المقدمة، وشرح من سبقني إلى ذلك من المشايخ الفضلاء ذخيرةً لنا عنده، وأن يجعله عملاً خالصاً لوجهه الكريم، وعلماً نافعاً لعباده، إنه جلّ شأنه أعظم مسؤول وأكرم مأمول.

والحمد لله تعالى في البدء والختام، والصلاة والسلام على المرسل رحمةً للأنام، وعلى آله وأصحابه البررة الكرام، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم القيام.

أ. د. علي بن سعد الضويحي



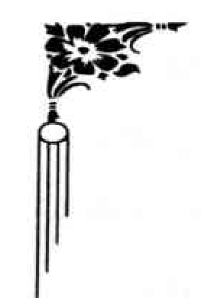
تمهيد
(في التعريف بابن قدامة
والتعريف بفن المنطق)

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بابن قدامة.

المبحث الثاني: التعريف بفن المنطق.





المبحث الأول

(التعريف بابن قدامة)

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وولادته، ونشأته.

المطلب الثاني: صفاته الخَلقية والخُلقية.

المطلب الثالث: رحلاته العلمية.

المطلب الرابع: مشايخه الذين تلقى العلم عنهم.

المطلب الخامس: تلامذته الذين تلقوا العلم عنه.

المطلب السادس: مؤلفاته.

المطلب السابع: وفاته.

* * *

المطلب الأول

(اسمه، ونسبه، وولادته، ونشأته)

هو موفق الدين، أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر بن عبد الله بن حذيفة بن محمد بن يعقوب بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى بن محمد بن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب.

وبناءً على ذلك يكون الموفق رحمه الله تعالى عُمَرِيَّ النسب، لانتهاء نسبه إلى الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه.

وُلِدَ ابن قدامة رحمه الله تعالى بجَمَّاعيل من قرى نابلس بفلسطين في شهر شعبان من سنة إحدى وأربعين وخمسمائة من الهجرة النبوية المباركة.

وقد نشأ في كنف والده ـ خطيب جَمَّاعيل ـ الشيخ أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، الذي عُرِفَ بصلاحه وزهده وقنوته لله تبارك وتعالى، وكان أَوَّلَ مَنْ تَلَقَّى عنه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى مبادئ العلم، بحكم ارتباطه به، وقربه منه، فكانت نشأته نشأة علم وتقى وصلاح(١).

المطلب الثاني

(صفاته الخَلقية والخُلقية)

وَهَبَ الله تبارك وتعالى الموفق ابن قدامة صفاتٍ خَلْقِيَّةً، اتفق أصحاب السِّيَرِ على نَقْلِهَا عنه، ومنها أنه كان رحمه الله تعالى تَامَّ القامة، أبيض مشرق الوجه، أدعج العينين، واسع الجبين، طويل اللحية، قائم الأنف، مقرون الحاجبين، صغير الرأس، لطيف اليدين والقدمين، نحيف الجسم.

وأما صفاته الخُلُقِيَّةُ فمنها: الورع، والزهد، والشجاعة، والحلم، والتواضع، والكرم، والحياء، وكثرة التبسم(٢).

وهذه هي صفات العلماء الذين جَمَعُوا بين العلم والعمل، ومن لم يكن عِلْمُهُ حافزاً له إلى تحسين خُلُقه، فقد فَاتَهُ شرف

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ١٦٦، البداية والنهاية ١٣/ ١٣٤، شذرات الذهب ٤/ ١٨٢ وكذلك ٥/ ٨٨، نزهة الخاطر ١/ ٣.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ١٦٦ ـ ١٦٨، البداية والنهاية ١٣/ ١٣٤، شذرات الذهب ٥/ ٨٨.

التأسِّي برسول الرحمة والهُدى عليه الصلاة والسلام، الذي وَصَفَهُ ربه تبارك وتعالى بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤].

المطلب الثالث

(رحلاته العلمية)

كانت بداية ارتحال ابن قدامة رحمه الله تعالى من فلسطين حين استولى الفرنج الصليبيون على الأرض المقدسة، فَهَاجَرَ به والده مع أهل بيته إلى دمشق، وذلك سنة إحدى وخمسين وخمسمائة، وكان عُمُر الموفق حينذاك عشر سنين، فنزلوا بمسجد أبي صالح وأقاموا به نحو سنتين، ثم انتقلوا إلى الجبل. وقد استغل الموفق رحمه الله تعالى هذه المدة فحفظ القرآن الكريم، وسمع الكثير من الأحاديث، وحفظ مختصر الخرقي في الفقه الحنبلي.

ثم ارتحل إلى العراق مرتين، إحداهما سنة إحدى وستين وخمسمائة، والأخرى سنة سبع وستين وخمسمائة.

ثم حج إلى بيت الله الحرام سنة أربع وسبعين وخمسمائة، ورَجَعَ مع وفد العراق إلى بغداد، وأتم بها المدة التي أرادها لطلب العلم.

ثم رجع إلى دمشق واستقر بها، وابتدأ في تصنيف كتابه «المغني» في شرح الخرقي حتى بَلَغَ الأمل بإنجازه وإتمامه[١].

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/١٦٦ ـ ١٦٨، البداية والنهاية ١٣/١٣٤، شذرات الذهب ٥/٢٧، ٨٨.

المطلب الرابع

(مشايخه الذين تلقى العلم عنهم)

تَلَقَّى الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى العلم ـ بالإضافة إلى والده ـ على عددٍ من مشايخ زمانه في مكة، ودمشق، وبغداد، والموصل، ومن أبرز من تلقى العلم عنهم:

١ ـ الشيخ عبد القادر بن عبد الله الجيلاني الذي تفقه في مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، وقد أدركه الموفق ببغداد في آخر حياته، وفي ذلك يقول الموفق رحمه الله تعالى وقد سُئِلَ عن الشيخ عبد القادر: «أدركناه في آخر عمره فأسكننا مدرسته»[(١)].

وكان الموفق رحمه الله تعالى يثني على شيخه عبد القادر، فيقول عنه: «لم أسمع عن أحد يُحْكَى عنه من الكرامات أكثر مما يُحْكَى عنه، ولا رأيتُ أحداً يعظمه الناس من أجل الدِّين أكثر منه»[(٢)].

وكانت وفاة الشيخ عبد القادر رحمه الله تعالى سنة إحدى وستين وخمسمائة[(٣)].

٢ ـ الشيخ عبد المغيث بن زهير بن علوي الحربي الحنبلي محدِّث بغداد المولود سنة خمسمائة تقريباً، وقد عُرِفَ بصدقه وصلاحه وأمانته وحميد سيرته واجتهاده في اتباع السُّنة والآثار.

قال ابن العماد الحنبلي رحمه الله تعالى في الشيخ عبد المغيث: «رَوَى عنه الشيخ موفق الدين والحافظ عبد الغني وغيرهما»[(٤)].

---

(١) انظر: شذرات الذهب ٤/ ١٩٩.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق ٤/ ١٩٧.

(٤) انظر: المرجع السابق ٤/ ٢٧٥

وكانت وفاته سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة[(١)].

فرحمه الله تعالى رحمة واسعة.

٣ ـ الشيخ نصر بن فتيان بن مطر النهرواني، المعروف بأبي الفتح ابن المنِّي، المولود سنة إحدى وخمسمائة، وهو فقيه العراق وشيخ الحنابلة في وقته، وكان ورعاً زاهداً متعبداً على منهاج السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم.

قال عنه ابن رجب رحمه الله تعالى: «فإنّ أهل زماننا إنما يرجعون في الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيخين موفق الدين المقدسي، ومجد الدين ابن تيمية الحراني. فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المنِّي وعنه أَخَذَ الفقه...»[(٢)].

وكانت وفاة الشيخ أبي الفتح ابن المني رحمه الله تعالى في الخامس من رمضان سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة. وللموفق رحمه الله تعالى مشايخ آخرون كثيرون غير هؤلاء، ومنهم: الشيخ أحمد بن محمد الرحبي البغدادي، والشيخ أحمد بن المقرب بن الحسين الكرخي البغدادي، والشيخ عبد الواحد بن الحسين البارزي البغدادي، والشيخ علي بن تاج القراء البغدادي، والشيخ المبارك بن علي بن الحسين الطباخ الذي التقى به في مكة أثناء رحلته للحج، والشيخ محمد بن الحسين المادَرائي البغدادي، والشيخ محمد بن عبيد الله الخطيبي البغدادي، والشيخ محمد بن محمد بن السَّكن البغدادي، والشيخ مَعْمر بن الفاخر البغدادي، والشيخ هبة الله الحسن بن هلال الدقاق البغدادي، والشيخ يحيى بن ثابت البغدادي، والشيخ أبو المكارم بن هلال الدمشقي، والشيخ

---

(١) انظر: شذرات الذهب ٤/ ٢٧٤.

(٢) انظر: كتاب الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ٣٦٠.

أبو الفضل الطوسي الموصلي[١].

المطلب الخامس

(تلامذته الذين تلقوا العلم عنه)

بعد طول صبرٍ على الطلب والتحصيل بَلَغَ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى مرتبة عظيمة في العلم، حتى أصبح مقصد الطلاب ومحط أنظارهم، ينهلون من علمه ويستقون من فكره، وكان من أبرز تلامذته:

١ ـ الشيخ أحمد بن محمد بن عبد الغني المقدسي، المولود في صفر سنة إحدى وتسعين وخمسمائة، والمتوفى رحمه الله تعالى في ربيع الآخر سنة ثلاث وأربعين وستمائة.

قال عنه ابن رجب رحمه الله تعالى: «وتفقه على الشيخ موفق الدين، وهو جَدُّهُ لأمه حتى بَرَعَ، ويقال: إنه حفظ كتاب الكافي»[٢].

٢ ـ الشيخ إسحاق بن إبراهيم بن يحيى الشقراوي، المولود سنة خمس وستمائة، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة ثمان وسبعين وستمائة.

قال عنه ابن رجب رحمه الله تعالى: «وسمع من الشيخ موفق الدين»[٣].

٣ ـ الشيخ عبد الرحمٰن بن إبراهيم المقدسي، المولود سنة خمس وخمسين وخمسمائة، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة أربع وعشرين وستمائة.

(١) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/١٦٦، شذرات الذهب ٥/٨٨.

(٢) انظر: ذيل طبقات الحنابلة ٢/٢٣٢.

(٣) انظر: ذيل طبقات الحنابلة ٢/٢٩٧ ـ ٢٩٨.

قال عنه ابن العماد الحنبلي رحمه الله تعالى: «تفقه ببغداد على ابن المنِّي، وبالشام على الشيخ موفق الدين ولازمه، وصنف التصانيف منها شرح عمدة الشيخ موفق الدين»[١].

٤ ـ الشيخ عبد الرحمٰن بن إسماعيل المقدسي المعروف بأبي شامة، المولود سنة تسع وتسعين وخمسمائة، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة خمس وستين وستمائة.

قال عنه ابن العماد الحنبلي رحمه الله تعالى: «سمع من الموفق وطائفة»[٢].

٥ ـ الشيخ علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي، المولود سنة خمس وسبعين وخمسمائة، والمتوفى رحمه الله تعالى سنة ثلاثين وستمائة.

قال عنه ابن رجب رحمه الله تعالى: «وتفقه على الشيخ موفق الدين، وقرأ عليه المقنع وأذن له في إقرائه»[٣].

وقد تتلمذ على الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى خلق كثير سوى هؤلاء المذكورين، ومنهم: الشيخ حسن بن عبد الله بن عبد الغني المقدسي، والشيخ خليل بن أبي بكر المراغي، والشيخ عبد العزيز بن طاهر المقرئ، والشيخ علي بن أحمد السعدي، والشيخ محمد بن محمود المراتبي البغدادي، وغيرهم[٤].

---

(١) انظر: شذرات الذهب ٥/ ١١٤.
(٢) انظر: شذرات الذهب ٥/٣١٨.
(٣) انظر: ذيل طبقات الحنابلة ٢/ ٣٢٥.
(٤) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ١٦٧، شذرات الذهب ٥/ ٩٢.

المطلب السادس

(مؤلفاته)

أَلَّفَ الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى الكثير من الكتب في شتى العلوم النافعة التي كانت ولا زالت دليل صِدْقٍ وشاهد عَدْلٍ على ما بَلَغَهُ في العلم من طول باع وسعة اطلاع، ومن العلوم التي أَلَّفَ فيها ما يلي:

أولاً: **(الحديث)**، وقد ألف في ذلك كتاباً هو: «مختصر العلل للخلال»، ويقع في مجلد ضخم.

ثانياً: **(أصول الدين)**، ومما ألف في ذلك:

١ ـ كتاب **«البرهان في مسألة القرآن»**.

٢ ـ كتاب **«القدر»**، ويقع في جزءين.

ثالثاً: **(الفقه)**، ومما ألف في ذلك:

١ ـ كتاب **«العمدة»**، ويقع في مجلد، وقد نشرته المكتبة السلفية بالقاهرة بتقديم وتعليق الشيخ محب الدين الخطيب، مع شرحه العدة للشيخ بهاء الدين عبد الرحمٰن بن إبراهيم المقدسي، في طبعته الثانية.

٢ ـ كتاب **«المقنع»**، ويقع في مجلد.

٣ ـ كتاب **«مختصر الهداية»**، ويقع في مجلد.

٤ ـ كتاب **«الكافي»**، ويقع في أربعة مجلدات، وقد نشره المكتب الإسلامي بطبعته الثانية عام ١٣٩٩هـ بتحقيق الشيخ زهير الشاويش.

٥ ـ كتاب **«المغني»**، وقد نشرته مكتبة الرياض الحديثة

بالرياض في تسعة مجلدات، ونُشِرَ أخيراً في خمسة عشر مجلداً، نشرته هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان بالقاهرة، في طبعته الأولى عام ١٤٠٦هـ، بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو.

رابعاً: **(أصول الفقه)**، وقد أَلَّفَ في ذلك كتاب: **«روضة الناظر وجُنَّةُ المناظر»**، وحققه الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمٰن السعيد في مجلد واحد، ثم حققه الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي النملة في ثلاثة مجلدات، نشرته مكتبة الرشد في الرياض.

خامساً: **(فضائل الصحابة)**، وقد ألف في ذلك كتاباً أسماه: **«منهاج القاصدين في فضائل الخلفاء الراشدين»**.

سادساً: **(الرِّقاق والآداب)**، ومما ألف في ذلك:

١ ـ كتاب: **«الرقة والبكاء»**.

٢ ـ كتاب: **«التوَّابين»**.

٣ ـ كتاب: **«المتحابِّين في الله»**.

سابعاً: **(الأنساب)**، ومما ألف في ذلك:

١ ـ كتاب: **«الاستبصار في نسب الأنصار»**، ويقع في مجلد.

٢ ـ كتاب: **«التديين في نسب القرشيين»**، ويقع في مجلد.

وغير ذلك من الكتب النافعة والمفيدة[1].

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/١٦٨، البداية والنهاية ١٣/١٣٤، شذرات الذهب ٥/ ٩٠ ـ ٩١، الذيل على طبقات الحنابلة ٢/١٣٩ ـ ١٤٠.

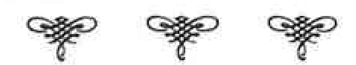
المطلب السابع

(وفاته)

بعد عُمُرٍ عامر بالاشتغال بطلب العلم والتصدي للتدريس والتأليف، وبعد حياة حافلة بالإنجاز والعطاء، فقد انتقل الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى من هذه الدنيا الفانية إلى الآخرة الباقية، وذلك يوم عيد الفطر من سنة عشرين وستمائة من هجرة النبي الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، ودُفِنَ بسفح قاسيون في صالحية دمشق[١].

فرحمه الله تعالى رحمة واسعة، وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير ما يجزي به العاملين المخلصين.

وبنهاية هذا المطلب، ينتهي المبحث الأول، وهو المتعلق بالتعريف بالموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى، ويليه بعون الله تعالى وتوفيقه المبحث الثاني، وهو المتعلق بالتعريف بالمنطق.



(١) انظر: سير أعلام النبلاء ٢٢/ ١٧٢، البداية والنهاية ١٣/ ١٣٥، شذرات الذهب ٥/ ٩٢.




المبحث الثاني

(التعريف بالمنطق)

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المنطق لغةً، واصطلاحاً.

المطلب الثاني: نشأة فن المنطق.

المطلب الثالث: الأسماء التي تطلق على المنطق.

المطلب الرابع: أهم المؤلفات في فن المنطق.

المطلب الخامس: حكم تعلم المنطق.

* * *

المطلب الأول

(تعريف المنطق لغةً واصطلاحاً)

أ ـ (تعريف المنطق في اللغة):

«**المنطق**» يُطْلَقُ ويراد به في اللغة المعاني الآتية:

المعنى الأول: الْكَلَامُ، يقال: «نَطَقَ يَنْطِقُ نُطْقاً»، إذا تَكَلَّمَ. ومنه قول الله تعالى عن نبيه سليمان عليه السلام: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٦].

المعنى الثاني: الْقَوْلُ، يقال: «تَنَاطَقَ الرَّجُلان»، إذا تَقَاوَلَا.

المعنى الثالث: الْبَلَاغَةُ، يقال: «لِسَانٌ مِنْطِيقٌ»؛ أي: بَلِيغٌ. ومنه قول الشاعر العربي:

والنَّوْمُ ينتزع الْعَصَا من رَبِّها ... ويَلُوكُ ثِنْيَ لسانه الْمِنْطِيق

المعنى الرابع: الْبَيَانُ، يقال: «كتاب نَاطِقٌ»؛ أي: بَيِّن[1].

ب ـ وأما «المنطق» في الاصطلاح:

فقد عُرِّفَ بأنه: آلة قانونية، تعصم مراعاتها الذهن عن أن يَزِلَّ في فكره[2].

والمراد بالقوانين هنا: القواعد التي أُسِّس عليها فن المنطق، حتى تكاملت أركانه، وبرزت ملامحه ومعالمه.

فمن أحاط علماً بتلك القوانين، ثم عُنِيَ برعايتها والاهتمام بها في مجال التطبيق، عُصِمَ ذِهْنُهُ من أن يتطرق إليه وَهْمٌ، وعُصِمَ فكره من أن يعتَوِرَه خَلَلٌ.

إلّا أن هذا التعريف ـ في تصوري ـ لا يتفق مع الواقع الفكري للأمة المسلمة، إذ العصمة لفكرها قد حَصَلَتْ بمراعاتها لقواعد الشرع الحنيف التي تضمَّنها منهج الكتاب العزيز والسنّة النبوية المطهرة.

والدليل على ذلك: أن الرعيل الأول لهذه الأمة من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، والتابعين لهم بإحسان رحمهم الله تعالى قد كانوا في قمة الوعي الفكري والحصافة العقلية من خلال استنارتهم بهدي الوحي الإلهي الكريم.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/ ٣٥٤.

(٢) انظر: كتاب الرد على المنطقيين ص٧، تسهيل المنطق ص٤، البصائر النصيرية في علم المنطق ص٥، خلاصة المنطق ص١١، شرح السلم في المنطق ص٣، الوسيط في المنطق الصوري ص١١، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه ص٢٧.

وعَدَمُ وجود «فن المنطق» في عصرهم لم يكن سبباً في اختلال موازين الذهن ومعايير الفكر عندهم، بل قد صَدَّروا للعالم بأسره حضارة رشيدة وثقافة سديدة تنبئان بصدق عما اتصف به أولئك القوم الأخيار والبررة الأطهار من عِصْمَةٍ فكرية عقلية قد حباهم بها مولاهم الحق الذي أخبرهم سبحانه بقوله: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١].

وإذا سُلِّمَ ـ جدلاً ـ بالتعريف الاصطلاحي المذكور لفن المنطق، فإن الترابط وثيق بينه وبين المعاني اللغوية السابقة، وذلك أن الفن الذي يُعْصَمُ به الذهن عن خطأ الفكر هو القائم على قوانين قالها أرباب هذا الفن، وتكلموا بها في مؤلفاتهم، واجتهدوا في بيانها للناس بعبارات بليغة، حتى تكون معلومة لديهم ورائجة عندهم.

المطلب الثاني

(نشأة فن المنطق)

نشأ المنطق فناً مستقلاً بذاته بَعْدَ جَمْعِ ما تفرق من شتاته على يد رجلٍ من اليونان، يقال له «أرسطو»[1]، حتى أصبح يُلَقَّبُ بالمعلم الأول.

وعن «أرسطو» أَخَذَ هذا الفن رجل يقال له «أبو نصر

---

(١) هو: أرسطو بن نيقوماخس بن ماخازن، ولد في «ستاغيرا» سنة (٣٨٤) قبل الميلاد. تتلمذ على أفلاطون، حتى علا صيته في الفلسفة والمنطق، وكانت وفاته في آخر أيام الإسكندر المقدوني، وله من العمر ست وستون سنة. انظر: الفهرست ص٣٠٧.

الفارابي»[١]، فأعمل فكره فيه تنسيقاً وتبويباً، حتى أُطْلِقَ عليه لقب «المعلم الثاني».

وعنهما أَخَذَ الفيلسوف «ابن سينا»[٢] فن المنطق، فَجَدَّدَ معالمه حتى أبدع في ذلك[٣].

ثم توالت بعد هؤلاء الثلاثة الجهود في التأليف في «فن المنطق» ما بين مُقِلٍّ ومُكْثِرٍ، وكان لذلك أثره الذي لا يُنْكَرُ في أساليب كثير من العلماء في مؤلفاتهم، ولا سيما في علم الكلام، وعلم أصول الفقه، حتى إنه ليصعب في معظم الأحيان على كثير من طلبة العلم فَهْمُ تلك الأساليب لشدة غموضها وخفاء معانيها.

ومن هنا كانت الحاجة داعية بإلحاح إلى تقريب مصطلحات هذا الفن للأذهان بحل غوامضه، وإزالة إشكالاته، وتيسير ما عَسُرَ من مباحثه.

ولذلك فقد أُلِّفَتْ كتب بهذا الخصوص، ومنها على سبيل المثال كتاب «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» للإمام ابن حزم رحمه الله تعالى.

ومنها كتاب «تسهيل القطب»، المسمَّى «تيسير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية» للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم سالم.

---

(١) هو: أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ الخراساني، وكان يُعْرَفُ بالمعلم الثاني بعد أرسطو لنبوغه في المنطق، توفي بدمشق سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة. انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٣/ ٢٢٣، الفهرست ص٣٢٣.

(٢) هو: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، المنطقي، الفلسفي، الطبيب، ولد سنة سبعين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثمان وعشرين وأربعمائة. انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٣/ ٣.

(٣) انظر: تسهيل المنطق ص٤، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه ص٥٠.

ومنها كتاب «تسهيل المنطق» للشيخ عبد الكريم مراد الأثري.

وما إقدامي على شرح المقدمة المنطقية في كتاب «روضة الناظر» للموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى إلا استمرار لتلك الجهود المبذولة للمساعدة على فَهْمِ مصطلحاتِ فَنٍّ قد فَرَضَ نفسه وأَلْقَى بتبعاته على الآخرين.

المطلب الثالث

(الأسماء التي تطلق على المنطق)

لما كانت حقيقة المنطق عند أصحابه تَعْنِي «عصمة الفكر من الوقوع في الخطأ»، فإنهم ـ بناءً على هذا التصور ـ قد أطلقوا على «فن المنطق» عدداً من الأسماء، كلها تدور حول تلك الحقيقة، ومن هذه الأسماء ما يلي:

الاسم الأول: «فن مدارك العقول»[1]:

وذلك لأن بالمنطق يُدْرِكُ العقل أهم المسائل المنطقية المتعلقة بالحد من جهة، وبالبرهان من جهة أخرى.

الاسم الثاني: «فن الميزان»[2]:

وذلك لأن المنطق عند أصحابه ميزان دقيق لمعرفة حقائق الأشياء، وإصدار الأحكام المناسبة لها.

الاسم الثالث: «فن النظر»[3]:

وذلك لأن المنطق يقوم على مبدأين أساسيين، هما «التَّصَوُّرُ»، و«التَّصْدِيقُ».

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/ ٢٣.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق.

فالتصور متعلق بالنظر في الذوات المفردة، كالعلم بمعنى «الحادث»، و«القديم».

والتصديق متعلق بالنظر في نسبة المفردات بعضها إلى بعض، من جهة النفي أو الإثبات.

الاسم الرابع: «فن الجدل»[١]:

وذلك لأن المنطق يمكِّن المحيط بمباحثه ومسائله من القدرة على مجادلة الآخرين في آرائهم واستدلالاتهم.

الاسم الخامس: «محك النظر»:

وقد أَلَّفَ أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى كتاباً في المنطق، وسمَّاه «محك النظر».

وذلك لأن الأحكام المنطقية تعتمد أساساً على المقدمتين والنتيجة الناشئة عنهما، ومحك النظر في المقدمات والنتائج إنما يكون بتصحيحها، أو تزييفها.

الاسم السادس: «معيار العلم»:

وقد أَلَّفَ الغزالي رحمه الله تعالى كتاباً في المنطق، وسمَّاه «معيار العلم».

وذلك لأن المنطق عند أصحابه هو المقياس الذي يُعْرَفُ به مقدار ما حظيت به المباحث الكلامية من صواب أو خطأ.

المطلب الرابع

(أهم المؤلفات في فن المنطق)

حَظِيَ «فن المنطق» باهتمام كبير لدى الكتَّاب والباحثين، فَأَلَّفُوا فيه العديد من الكتب قديماً وحديثاً.

---

(١) انظر: المرجع السابق.

وهذه الكتب في مجملها يمكن أن تُصَنَّفَ صنفين:

الصنف الأول: الكتب التي أُلِّفَتْ في المنطق من جهة تقرير قواعده، وتهذيب مسائله، وترتيب مباحثه.

الصنف الثاني: الكتب التي ألفت في المنطق من جهة نقض قواعده، ونقد مسائله. أما الكتب التي أُلِّفَتْ في نقض المنطق ونقده، فمنها ما يلي:

١ ـ كتاب «نقض المنطق»، لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

وهذا الكتاب نشرته دار الكتب العلمية ببيروت، في طبعته الأولى عام (١٤١٩هـ).

٢ ـ كتاب «الرد على المنطقيين»، لشيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً.

وهذا الكتاب تولت إعادة طبعه ونشره إدارة ترجمان السنّة في لاهور بباكستان سنة (١٣٩٦هـ).

وفي هذا الكتاب نَقَضَ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أصول المنطق واصطلاحاته في أربع مقامات، وهي كالآتي:

المقام الأول: نَقْضُ قولهم بأن التصورات لا تُنَالُ إلا بالحدود.

المقام الثاني: نقض قولهم بأن الحد يفيد العلم بالتصورات.

المقام الثالث: نقض قولهم بأن التصديقات لا تُدْرَكُ إلا بالقياس.

المقام الرابع: نقض قولهم بأن القياس يفيد العلم بالتصديقات.

٣ ـ «نظرية القياس الأرسطي عرضاً ونقداً».

وهذه دراسة أعدها الشيخ محمد سعيد صبري محمد صباح لنيل درجة الماجستير في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام (١٤١٠هـ)، وكانت بإشراف فضيلة الأستاذ الدكتور محمد رشاد خليل.

وأما الكتب التي أُلِّفَتْ لتقرير قواعد المنطق، وتهذيب مسائله، وترتيب مباحثه، فهي كثيرة جداً، وسأقتصر على بعضها، إذ المقام مقام تمثيل لا حَصْر، وسيكون ترتيبها هجائياً، بصرف النظر عن قِدَمِها وحداثتها:

١ ـ كتاب «إحصاء العلوم»، لأبي نصر الفارابي.

وهذا الكتاب قام بتحقيقه الدكتور عثمان أمين، ونشرته مكتبة الأنجلو بمصر عام (١٩٤٨م).

٢ ـ كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء»، تأليف محمد باقر الصدر.

وهذا الكتاب نشرته دار التعارف للمطبوعات ببيروت، في طبعته الثانية عام (١٤٠١هـ).

٣ ـ كتاب «إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق»، تأليف الشيخ أحمد الدمنهوري.

وهذا الكتاب نشرته دار إحياء الكتب العربية.

٤ ـ كتاب «البصائر النصيرية في علم المنطق»، تأليف الشيخ عمر بن سهلان الساوي.

وهذا الكتاب نشرته مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، بتحقيق الشيخ محمد عبده.

٥ ـ كتاب «تجديد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب»، تأليف عبد المتعال الصعيدي.

وهذا الكتاب نشرته مكتبة الآداب في طبعته الخامسة.

٦ ـ كتاب «تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية في المنطق»، تأليف محمود بن محمد الرازي (ت٧٦٦هـ).

وهذا الكتاب نشرته دار الكتب العربية.

٧ ـ كتاب «التصور والتصديق خصائصهما ومجالاتهما»، تأليف الدكتور عناية الله إبلاغ.

وهذا الكتاب نشرته دار البشائر الإسلامية، في طبعته الأولى عام (١٤١٦هـ).

٨ ـ كتاب «الحدود البهية في القواعد المنطقية»، تأليف حسن بن محمد المشاط.

وهذا الكتاب نُشِرَ عام (١٤١٩هـ)، بتقديم الأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان.

٩ ـ كتاب «خلاصة المنطق»، تأليف عبد الهادي الفضلي.

وهذا الكتاب نشرته دار الفردوس ببيروت، في طبعته الأولى عام (١٤١٠هـ).

١٠ ـ كتاب «شرح التهذيب في المنطق»، تأليف جمال علي الجلال.

وهذا الكتاب نشره المركز اليمني للدراسات والبحوث بصنعاء.

١١ ـ كتاب «شرح السلم في المنطق للأخضري»، تأليف عبد الرحيم فرج الجندي.

وهذا الكتاب نشرته المكتبة الأزهرية للتراث.

١٢ ـ كتاب «علم المنطق الحديث»، تأليف محمد حسنين عبد الرزاق.

وهذا الكتاب نشرته دار الكتب المصرية بالقاهرة عام (١٣٤٥هـ).

١٣ ـ كتاب «المنطق الاستقرائي»، تأليف الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي.

وهذا الكتاب نشرته دار النهضة العربية ببيروت عام (١٤٠٤هـ).

١٤ ـ كتاب «محك النظر في المنطق»، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي.

وهذا الكتاب نشرته دار النهضة الحديثة ببيروت عام (١٩٦٦م).

١٥ ـ كتاب «معيار العلم في فن المنطق»، تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي.

وهذا الكتاب نشرته دار الهلال، في طبعته الأولى عام (١٩٩٣م).

١٦ ـ كتاب «مغني الطلاب شرح سيف الغلاب في المنطق»، تأليف محمد فوزي أحمد.

وهذا الكتاب نشرته شركة الصحافة العثمانية عام (١٣٠٦هـ).

١٧ ـ كتاب «مقدمات في علم المنطق»، تأليف الدكتور هادي فضل الله.

وهذا الكتاب نشرته دار الهادي، في طبعته الأولى عام (١٤١٦هـ).

١٨ ـ كتاب «المنطق»، تأليف محمد رضا المظفر.

وهذا الكتاب نشرته مطبعة النعمان بالنجف، في طبعته الرابعة عام (١٣٩٢هـ).

١٩ ـ كتاب «منطق ابن زرعة»، تأليف عيسى بن إسحاق بن زرعة (ت٣٩٨هـ).

وهذا الكتاب نشرته دار الفكر اللبناني، في طبعته الأولى عام (١٩٩٤م)، بتحقيق الدكتور جيرار جيهامي، والدكتور رفيق العجم.

٢٠ ـ كتاب «منطق أرسطو».

وهذا الكتاب نشرته دار الكتب المصرية بالقاهرة عام (١٩٤٨م)، بتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمٰن بدوي.

٢١ ـ كتاب «المنطق الحديث ومناهج البحث»، تأليف الدكتور محمود قاسم.

وهذا الكتاب نشرته دار المعارف بمصر، بطبعته الخامسة عام (١٩٦٧م).

٢٢ ـ كتاب «المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة»، تأليف الدكتور علي سامي النشار.

وهذا الكتاب نشرته دار المعارف بمصر، بطبعته الخامسة عام (١٩٧١م).

٢٣ ـ كتاب «الوسيط في المنطق الصوري»، تأليف الدكتور محمد عبد الستار أحمد نصار.

وهذا الكتاب نشرته دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، في طبعته الأولى عام (١٣٩٣هـ).

إلى غير ذلك من الكتب التي أُلِّفَتْ في «فن المنطق» تقريراً، وتلخيصاً، وتهذيباً، وترتيباً.

المطلب الخامس

(حكم تعلم المنطق)

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: مذاهب العلماء في ذلك.

المسألة الثانية: الترجيح.

* * *

المسألة الأولى

(مذاهب العلماء في ذلك)

بالرجوع إلى أقوال سلفنا الصالح رضي الله تعالى عنهم، ورحمهم رحمة واسعة، نجد نصوصهم صريحة في ذم الكلام الذي يندرج «المنطق» تحت عمومه.

فهذا الإمام الشافعي[1] رحمه الله تعالى يفصح عن حكمه في أهل الكلام، فيقول: «حكمي في أهل الكلام أن يُضْرَبُوا بالجريد والنعال، ويُطَافَ بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء مَنْ تَرَكَ الكتاب والسنّة، وأقبل على الكلام»[2].

وهذا أبو يوسف[3] رحمه الله تعالى يقول لِبِشر

---

(١) هو: أبو عبد الله، محمد بن إدريس بن العباس المطلبي الشافعي، ولد سنة خمسين ومائة بغزة، ونشأ بمكة، كان حافظاً للحديث بصيراً بعلله لا يقبل منه إلا ما ثبت عنده، توفي رحمه الله تعالى سنة أربع ومائتين بمصر. انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٣٦١، الجرح والتعديل ٧/ ٢٠١.

(٢) انظر: مناقب الشافعي للبيهقي ١/ ٤٦٢، شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي ص١٦٨، توالي التأسيس لابن حجر ص٦٤.

(٣) هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، من الفقهاء المتقنين، أخذ الفقه على الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وولي القضاء للمهدي والهادي والرشيد و

المريسي[١]: «العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار الرجل رأساً في الكلام قيل: زنديق، أو رُمِيَ بالزندقة»[٢].

وهذا الموقف من علم الكلام يدل بعمومه على تحذير السلف رحمهم الله تعالى من تَعَلُّمِ المنطق، وإنما حذروا من تعلمه لسببين:

السبب الأول: الانشغال بطلب هذا الفن عن الإقبال على تَعَلُّمِ الكتاب الكريم، والسنّة النبوية المطهرة.

السبب الثاني: أن تَعَلُّمَ فن المنطق مما لا حاجة إليه في علم الشريعة، وكل ما لا يُحْتَاجُ إليه في علم الشريعة، فَتَعَلُّمُهُ إتعاب للأذهان، وإضاعة للزمان.

وقد قَرَّرَ ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[٣] رحمه الله تعالى في أكثر من موضع، ومما يدل على هذا التقرير تصريحه رحمه الله تعالى

= بالكوفة سنة ثلاث عشرة ومائة، وتوفي رحمه الله تعالى ببغداد سنة اثنتين وثمانين ومائة. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٣/ ٦١١ ـ ٦١٣، وفيات الأعيان ٦/ ٣٧٨، شذرات الذهب ١/ ٢٩٨، مشاهير علماء الأمصار ص١٧١، إعجام الأعلام ص٥٩.

(١) هو: أبو عبد الرحمٰن، بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي، اشتغل بعلم الكلام، وكان داعية إلى القول بخلق القرآن، توفي سنة ثماني عشرة ومائتين ببغداد. انظر: وفيات الأعيان ١/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨، شذرات الذهب ٢/ ٤٤، الفرق بين الفرق ص٢٠٤، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١/ ١٣٦.

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص١٧.

(٣) هو: أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام بن عبد الله الحراني، أحد الأئمة الأعلام، ولد في ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة، وكان من بحور العلم ومن الأذكياء المعدودين، وقد امْتُحِنَ وأوذي مرات عديدة، وحُبِسَ بقلعة مصر والقاهرة والإسكندرية وبقلعة دمشق مرتين وبها توفي رحمه الله تعالى في العشرين من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة. انظر: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٩٦، شذرات الذهب ٦/ ٨٠.

بأن شريعة الإسلام ليست موقوفة على شيء من علوم المناطقة، حيث قال: «فنحن قد بيَّنَّا أن شريعة الإسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يُتَعَلَّمُ من غير المسلمين أصلاً وإنْ كان طريقاً صحيحاً»[(١)].

وقال أيضاً: «ولهذا كان العقلاء العارفون يَصِفُونَ منطقهم بأنه أمر اصطلاحي، وَضَعَهُ رجل من اليونان، لا يحتاج إليه العقلاء، ولا طَلَبُ العقلاء للعلم موقوفاً عليه، كما ليس موقوفاً على التعبير بلغاتهم»[(٢)].

وقال أيضاً: «لكنَّ الذي بَيَّنَهُ نُظَّارُ المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني، المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم، أن ما ذكروه من صُوَرِ القياس وموادِّه، مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية...، ولكنْ فيه تطويل كثير متعب، فهو مع أنه لا ينفع في العلم فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الْهَذَيَان»[(٣)].

وتحذير السلف رحمهم الله تعالى من تَعَلُّمِ «فن المنطق»، يدل في ظاهره على تحريم تعلمه عندهم، إذ لا جدوى من تعلمه إلا الإعراض عن أدلة الشرع المطهر، والإعراض عن أدلة الشرع المطهر أَمْرٌ مُحَرَّم. وهذا هو القول الأول في هذه المسألة.

وأما القول الآخر فيها، فقد ذهب أصحابه إلى ضرورة تَعَلُّمِ «فن المنطق»، إلا أن منهم مَنْ قال بأن تعلمه فَرْضٌ على الكفاية، ومنهم من قال بأن تعلمه فرض على الأعيان[(٤)].

واستدلوا لذلك بأن الناس يحتاجون إلى المعاني التي توزن بها

---

(١) الرد على المنطقيين ص٢٥٨.
(٢) المرجع السابق ص١٧٧.
(٣) الرد على المنطقيين ص٢٤٨.
(٤) انظر: المرجع السابق ص٧٩

العلوم، وطريق معرفة تلك المعاني هو فن المنطق[١].

ولم يرتض أصحاب القول الأول القائلون بالتحريم هذا الدليل، بل ناقشوهم فيه، فقالوا: إن فساد هذا الدليل معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عَرَفُوا ما يجب عليهم، وكَمُلَ علمهم وإيمانهم قبل أن يُعْرَفَ منطق اليونان، فكيف يقال: إنه لا يُوثَقُ بالعلم إنْ لم يوزن به؟ أو يقال: إنَّ فِطَرَ بني آدم في الغالب لا تستقيم إلا به؟. والناس ليسوا بحاجة إلى المعاني التي اصطلح عليها أهل المنطق حتى يَزِنُوا بها العلوم، بل إنهم بحاجة إلى أن يَزِنُوا ما جهلوه بالميزان الحق الذي أخبر الله تعالى به في قوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]. وفي قوله جلّ شأنه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

وإذا كان الميزان الحق هو الكتاب المنزل، عُلِمَ أن الأمة المسلمة غير محتاجة إلى ميزان أهل المنطق[٢].

المسألة الثانية

(الترجيح)

بالنظر في القولين السابقين، القاضي أحدهما بتحريم تَعَلُّم «فن المنطق»، والقاضي الآخر بوجوب تعلمه سواء أكان هذا الوجوب على سبيل العين، أم على سبيل الكفاية، يُطِلُّ برأسه قول ثالث يقع وسطاً بينهما، مقتضاه: أن «فن المنطق» لا يُحْتَاجُ إليه بإطلاق، ولا يُسْتَغْنَى عنه بإطلاق، بل إن الحاجة إليه مرهونة بالقدر الذي يُسْعِفُ

(١) انظر: الرد على المنطقيين ص١٧٩. (٢) انظر: المرجع السابق.

طالب العلم، ليكون قادراً على فَهْم مصطلحات العلماء التي وضعوها في مؤلفاتهم العلمية، وبخاصة في «علم أصول الفقه»، فهذا المقدار لا بد من تعلمه، إذ هو وسيلةٌ لفهم تلك المصطلحات، والوسائل لها أحكام المقاصد.

وهذا ما جَرَى عليه الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى في مقدمته المنطقية التي ابتدأ بها كتابه الأصولي «روضة الناظر»، حيث اقتصر فيها على ما لا بُدَّ لطالب علم الأصول من الإحاطة به، دون توغل في الأمور التي لا تدعو الحاجة إليها.

وبهذا يتبين أن هذا القول الوسط، هو القول الراجح، والله تعالى أعلم.

وحيث تم بنهاية الحديث عن هذا المطلب، الغرضُ الذي أريد في هذا التمهيد، فقد حان ـ بمشيئة الله تعالى ـ وقت الشروع في شرح مقدمة ابن قدامة المنطقية، سائلاً المولى القدير جل شأنه الإعانة والتوفيق.





(شرح المقدمة المنطقية)



[انحصار مدارك العقول في الحد والبرهان]

اعْلَمْ أَنَّ مَدَارِكَ الْعُقُولِ ....

قوله: «**اعلم**»: خطاب مُوَجَّهٌ إلى قارئ هذه المقدمة، والمطَّلع عليها.

والفائدة من هذا الخطاب، هي: تهيئة ذهن القارئ الكريم إلى التنبه لما سيذكره المؤلف رحمه الله تعالى فيما بَعْدُ.

قوله: «**أن مدارك**»: المدارك جمع «مَدْرَك»، والمدرك من «الدَّرْكِ»، وهو في اللغة يُطْلَقُ على معانٍ، منها:

المعنى الأول: اللِّحَاقُ، والْوُصُولُ إلى الشيء.

المعنى الثاني: الْبُلُوغُ، يقال: «أَدْرَكَ الْغُلَامُ»، إذا بَلَغَ.

المعنى الثالث: أَقْصَى قَعْرِ الشيء[(١)].

ولذلك فإنّ دَرْكَ النار هو أَسْفَلُهَا، وأَقْصَى قعرها، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥].

قوله: «**العقول**»: جمع «عَقْلٍ»، و«العقل» عند المناطقة هو المنهاج في الاستدلال وإقامة الْحِجَاجِ؛ لأنه وسيلة الوعي والإدراك.

ولذلك كان من الضروري الاعتناء ببيان حقيقتي «العقل» اللغوية والاصطلاحية؛ لأن الحكم على الشيء فَرْعٌ عن تصوره.

والعقل في الحقيقة اللغوية يُطْلَقُ على عدد من المعاني، من أهمها ما يلي:

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/٤١٩ - ٤٢٢.

....

المعنى الأول: الْحِجْرُ؛ لأن العقل يحجر صاحبه؛ أي: يمنعه عن الرُّعُونَةِ والطيش والْحُمْقِ.

المعنى الثاني: النُّهْيَةُ، وجَمْعُهَا «نُهَى»، ومنه قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلنُّهَىٰ﴾ [طه: ٥٤، ١٢٨].

وذلك لأن العقل يَنْهَى صاحبه عن الإقدام على ما يشينه من الأفعال القبيحة.

المعنى الثالث: الْجَمْعُ، مأخوذ من قولهم: «عَقَلْتَ البعيرَ»، إذا جَمَعْتَ قوائمه. ولذلك يقال: «رَجُلٌ عَاقِلٌ»، إذا كان جامعاً لأمره ورأيه.

المعنى الرابع: الْحَبْسُ، مأخوذ من قولهم: «قد اعْتُقِلَ لسانُهُ»، إذا حُبِسَ ومُنِعَ الكلامَ.

المعنى الخامس: التَّثَبُّتُ في الأمور، يقال: «إنسان عاقل»؛ أي: مُتَثَبِّتٌ في أموره.

المعنى السادس: التَّمَيُّزُ، إذ العقل هو الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان.

المعنى السابع: الْفَهْمُ، يقال: «عَقَلَ الشيءَ يَعْقِلُهُ عَقْلاً»، إذا فَهِمَهُ.

المعنى الثامن: الْمَسْكُ، يقال: «عَقَلَ الدواءُ بَطْنَ فلان»، إذا أَمْسَكَهُ بعد استطلاقه.

المعنى التاسع: الْمَلْجَأُ، ومنه قولهم: «فلانٌ مَعْقِلٌ لقومه»،

....

كان مَلْجأً لهم يحتمون به[١].

وهذه المعاني كلها تلتقي في قاسم مشترك أعظم، وهو أن العقل وسيلةُ ضَبْطِ الإنسان لسلوكه وتصرفاته، حتى ينطلق منه إلى كل فضيلة، ويمتنع به عن كل رذيلة، كما أنه في الوقت نفسه وسيلة فَهْمِ الأمور، وإدراك حقائقها.

وأما «العقل» في الاصطلاح، فقد صَرَّحَ بعض الأصوليين بأنه من الصعوبة بمكان بيان حقيقته من الناحية الاصطلاحية، كما ذكر ذلك إمام الحرمين الجويني[٢] رحمه الله تعالى، حين قال: «فإنْ قيل: فما العقل عندكم؟. قلنا: ليس الكلام فيه بالهيِّن»[٣].

ولعل مَرْجِعَ هذه الصعوبة اختلاف اصطلاحات العلماء في تحديد معناه، نظراً لكونه اسماً مشتركاً يُطْلَقُ على عدد من المعاني، وهذا ما ترجمه الغزالي[٤] رحمه الله تعالى بقوله: «وكذلك إذا قيل: ما حَدُّ العقل؟، فلا تَطْمَعْ في أن تحدَّه بحد واحد فإنه هَوَسٌ؛ لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معانٍ، إذ يطلق على بعض العلوم

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/٤٥٨ ـ ٤٦٥، القاموس المحيط ٤/١٩.

(٢) هو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، ولد سنة (٤١٩هـ)، وتفقه على مذهب الإمام الشافعي، وجاور بمكة أربع سنين ينشر العلم ولهذا لقب بإمام الحرمين، توفي رحمه الله تعالى سنة (٤٧٨هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٤٩.

(٣) البرهان ١/١١٢.

(٤) هو: أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الطوسي، ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة، اتجه إلى طلب العلم في سن مبكرة، وما زال يترقى في طلبه حتى ذاع صيته، توفي رحمه الله تعالى بطوس سنة خمس وخمسمائة. انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٤/١٠١، كشف الظنون ٦/٧٩.

....

الضرورية، ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لِدَرْكِ العلوم النظرية، ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إنّ مَنْ لم تحنِّكه التجارب بهذا الاعتبار لا يُسمَّى عاقلاً، ويطلق على مَنْ له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه، وهو عبارة عن الهدوء، فيقال: فلان عاقل، أي فيه هدوء، وقد يطلق على مَنْ جَمَع العمل إلى العلم، حتى إن المفسد وإنْ كان في غايةٍ من الكياسة يُمْنَعُ عن تسميته عاقلاً. . .، فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود»[١].

ورغم هذه الصعوبة البالغة، فقد اقتحم الأصوليون عُبابها، وولجوا أبوابها، فذكروا حدوداً تبيِّن حقيقة «العقل» من الناحية الاصطلاحية، ومن هذه الحدود ما يلي:

أولاً: عرَّفه السَّرَخسي[٢] الحنفي رحمه الله تعالى، بقوله: «العقل نور في الصدر، به يبصر القلب عند النظر في الحجج».

ثم أوضح ذلك بقوله: «بمنزلة السراج، فإنه نور تبصر العين به عند النظر، فترى ما يُدْرَكُ بالحواس، لا أن السراج يوجب رؤية ذلك، ولكنه يدل على معرفة ما هو غائب عن الحواس، من غير أن يكون موجباً لذلك، بل القلب يدرك بالعقل ذلك بتوفيق الله تعالى،

---

(١) المستصفى ١/ ٢٣.

(٢) هو: أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أحد الفحول الكبار، كان متكلماً فقيهاً أصولياً مناظراً، وقد تفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى، توفي رحمه الله تعالى سنة تسعين وأربعمائة. انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي ٣/ ٧٨ ـ ٨٢.

....

وهو في الحاصل عبارة عن الاختيار الذي يبتني عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه سائر الحواس»[١].

ثانياً: وعرَّفه القاضي أبو بكر الباقلاني[٢] المالكي رحمه الله تعالى بقوله: «العقل من العلوم، إذ لا يتصف بالعقل خالٍ عن العلوم كلها، وليس من العلوم النظرية، فإن النظر لا يقع ابتداؤه إلا مسبوقاً بالعقل، فانحصر في العلوم الضرورية وليس كلها، فإنه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات من اختلَّت عليه حواسُّه وإنْ كان على كمالٍ من عقله»[٣].

وعلى هذا فالعقل عند القاضي الباقلاني رحمه الله تعالى هو «بعض العلوم الضرورية، كجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات»[٤].

أو هو عِلْمٌ بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات[٥].

ثالثاً: وعرَّفه الغزالي الشافعي رحمه الله تعالى بقوله: «والوجه أن يقال: هو صفة يتهيأ للمتصف بها دَرْكُ العلوم، والنظر في المعقولات»[٦].

---

(١) أصول السرخسي ١/٣٤٦ ـ ٣٤٧، ونحوه عند البزدوي في أصوله ٢/٧٣١.

(٢) هو: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد المعروف بالباقلاني البصري، المتكلم المشهور، كان على معتقد الشيخ أبي الحسن الأشعري وناصراً طريقته، سكن بغداد وصنَّف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، توفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث وأربعمائة ببغداد. انظر: وفيات الأعيان ٤/٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٣) نقله عنه إمام الحرمين في البرهان ١/١١١.

(٤) انظر: المستصفى ١/٢٣.

(٥) انظر: المنخول ص٤٤.

(٦) انظر: المنخول ص٤٥.

....

رابعاً: وعرَّفه القاضي أبو يعلى[١] الحنبلي رحمه الله تعالى بقوله: «والعقل ضَرْبٌ من العلوم الضرورية»[٢].

خامساً: وعرَّفه القاضي عبد الجبار المعتزلي[٣]، وجمهور المعتزلة[٤] بأنه: «عبارة عن جملةٍ من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر، والاستدلال، والقيام بأداء ما كُلِّفَ»[٥].

وإذا أنعمنا النظر في هذه التعريفات، رأينا أن القاضي أبا بكر الباقلاني قَصَرَ العقل على بعض العلوم الضرورية، كما قصره المعتزلة على جملةٍ منها، في حين أن الغزالي سلك مسلك التعميم، حيث جعل المتصف بالعقل مهيئاً لِدَرْكِ العلوم لا بعضها، ولعل ذلك

(١) هو: محمد بن الحسين بن محمد الفراء البغدادي المعروف بالقاضي الكبير، شيخ الحنابلة في وقته، ولد سنة ثمانين وثلاثمائة، وقد كان عالماً بالقرآن الكريم وعلومه، وعُرِفَ عنه الزهد والورع والقناعة، توفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة. انظر: مناقب الإمام أحمد ص٦٢٧، طبقات الحنابلة ٢/١٩٣، المنهج الأحمد ٢/ ١٠٥.

(٢) العدة ١/ ٨٣.

(٣) هو: أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الإمام الشافعي، ثم انتحل مذاهب المعتزلة في الأصول حتى صار شيخ أهل الاعتزال بلا مدافع، توفي بالري سنة خمس عشرة وأربعمائة. انظر: تاريخ بغداد ١١/١١٣ ـ ١١٥، المنية والأمل ص٩٣ ـ ٩٥، طبقات الشافعية الكبرى ٣/٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٤) المعتزلة فرقة من القدرية خالفوا قول الأمة في مسألة مرتكب الكبيرة، بزعامة واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وذلك زمن التابعي الجليل الحسن البصري رحمه الله تعالى. انظر: شرح الطحاوية ص٤٧٤، الخطط المقريزية ٢/ ٣٤٦، الفرق بين الفِرَق ص١١٧ ـ ١١٨، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص١٢٤.

(٥) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١١/ ٣٧٥.

....

هو ما دفع الغزالي إلى أن يُزَيِّفَ تعريف الباقلاني، فقد قال بعد إيراده له: «وهو مُزَيَّفٌ، فإن الذاهل عن الجواز والاستحالة عاقل»[١]. وقد سبقه إلى هذا التزييف إمام الحرمين الجويني، الذي لم يرتض تعريف الباقلاني، وإنما أومأ إلى بطلانه، حيث قال بعد حكايته له في برهانه: «والذي ذكره رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيه نظر، فإنه بَنَى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية؛ لأنه لا يتصف بالعقل عارٍ من العلوم كلها، وهذا يَرِدُ عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها، وهذا سبيلُ كلِّ شَرْطٍ ومشروط. فإن قيل: ما الذي يُبْطِلُ ما ذكره القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في معنى العقل؟. قلنا: نَرَى العاقل يذهل عن الفكر في الجواز والاستحالة، وهو عاقل»[٢].

وأما القاضي أبو يعلى، فقد صَرَّحَ بالموافقة على حَصْرِ العقل في بعض العلوم الضرورية، ومَنَعَ جواز أن يكون المراد بالعقل جميع تلك العلوم، فقال: «ولا يجوز أن يكون هو جميع العلوم الضرورية، ولا العلوم التي تقع عقيب الإدراكات الخمسة؛ لأن هذا يؤدي إلى أن الأخرس والأطرش والأكمه ليسوا بعقلاء؛ لأنهم لا يعلمون المشاهدات والمسموعات والْمُدْرَكات التي تُعْلَمُ باضطرار لا باستدلال، ولا يجوز أيضاً أن يكون العلم بحُسْنِ حَسَنٍ وقُبْح قبيح، ووجوب واجب وتحريم مُحَرَّم من جُمْلَةِ العلوم التي هي عَقْلٌ؛ لأن هذه الأحكام كلها معلومة من جهة السمع دون قضية العقل، فوجب أن يكون بعض العلوم الضرورية»[٣].

---

(١) المنخول ص٤٤. (٢) البرهان ١/ ١١٢.

(٣) العدة ١/ ٨٧ ـ ٨٨.

....

وحيث إن القول بشمول العقل لجميع العلوم الضرورية، والقول بحصره في بعضها محل نزاع، فإن تعريف العقل بواحدٍ منهما تعريفٌ لا يَسْلَمُ من نَقْدٍ واعتراض، ولذلك فإني أرى أن تعريف السرخسي رحمه الله تعالى هو التعريف الراجح للعقل، فالعقل نورٌ إلٰهي يقذفه الحق تبارك وتعالى في القلب ليتمكن به من المعرفة والإدراك.

وهذا يعني أن العقل ليس مُكْتَسَباً من العبد، بل هو هبة إلٰهية، ومنحة ربانية أنعم الله تبارك وتعالى بها على الإنسان، تمييزاً له عن سائر الحيوان. وشُكْرُ هذه النعمة العظيمة إنما يكون باستخدامها في تدبر آيات القرآن الكريم، كما قال المولى سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

وكما قال سبحانه: ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ مُبَـٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَـٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص: ٢٩].

وكما قال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: ٢٤].

والحكمة من توظيف العقل في تدبر القرآن الكريم، هي أن يكون ذلك التدبر مُنْطَلَقاً إلى العمل بآيات الذكر الحكيم، التزاماً بما تُوَجِّهُ به وترشد إليه.

ومَنْ لم يوظف العقل في هذا التدبر، بل جَعَلَ عقله مُقَدَّماً على الكتاب والسنة ومهيمناً عليهما، فذلك الذي أُغْفِلَ قَلْبُهُ بالهوى عن الهُدى، وكَفَى بذلك ضلالاً في الرأي وشتاتاً في الأمر، كما

تَنْحَصِرُ ....

قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨].

والعقل إذا أُطْلِق قد يراد به القوة الغريزية التي أودعها الله تبارك وتعالى في الإنسان، وقد يراد به الإدراك الذي يعي به الإنسان حقائق الأشياء[١]. وكلا الْمُرَادَيْنِ صحيح، كما صَرَّحَ بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، حيث قال: «وكلاهما صحيح، فإن العقل في القلب مثل البصر في العين، يراد به الإدراك تارة، ويراد به القوة التي جعلها الله في العين يحصل بها الإدراك، فإن كل واحد من علم العبد وإدراكه، ومن علمه وحركته حَوْل، ولكلٍّ منهما قوة، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[٢].

وبناءً على ذلك فالمقصود من قول المؤلف رحمه الله تعالى «مدارك العقول»: بلوغ العقول أقصى منتهاها في الوصول إلى حقائق الأشياء، مما يقع في محيط معرفتها، ويدخل تحت دائرة تَصَوُّرِهَا.

قوله: «تنحصر»: فعل مضارع مرفوع لتجرده من الناصب والجازم، وهو مشتق من «الْحَصْرِ»، والحصر في اللغة يطلق على عدد من المعاني، ولعل من أهمها ما يلي:

المعنى الأول: الْحَبْسُ، يقال: «حَصَرَهُ يَحْصُرُهُ حَصْراً»، إذا حَبَسَهُ عن السفر، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَـٰفِرِينَ حَصِيرًا﴾ [الإسراء: ٨]؛ أي: هي مَحْبِسُهُمْ.

---

(١) انظر: التمهيد ١/ ٤٤، المسودة ص٥٥٦، المختصر في أصول الفقه ص٣٧، شرح الكوكب المنير ١/ ٨٠.

(٢) كتاب الاستقامة لابن تيمية ٢/ ١٦٢.

فِي الْحَدِّ، وَالْبُرْهَانِ.

المعنى الثاني: التَّضْيِيقُ والْإِحَاطَةُ، يقال: «حَصَرَهُ يَحْصِرُهُ حَصْراً»، إذا ضَيَّقَ عليه، وأحاط به، ومنه قول الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُواْ قَوْمَهُمْ﴾ [النساء: ٩٠]؛ أي: ضاقت صدورهم عن قتالكم وقتال قومهم.

المعنى الثالث: الْإِمْسَاكُ والْمَنْعُ، ومنه سُمِّيَ نبي الله تعالى يحيى عليه السلام حَصُوراً؛ لأنه مَنَعَ نفسه وأمسكها عن إتيان النساء، قال الله سبحانه عن نبيِّه زكريا عليه السلام: ﴿فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّي فِي ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [آل عمران: ٣٩].

المعنى الرابع: الْاسْتِيعَابُ، يقال: «حَصَرَ الشيءَ يَحْصُرُهُ حَصْراً»، إذا اسْتَوْعَبَهُ[(١)]. والمراد بانحصار مدارك العقول في الحد والبرهان فقط: هو قَصْرُهَا عليهما، دون ما عداهما.

وهذا المعنى متناسب مع المعاني اللغوية الثلاثة الْأُوَل، إذ القصر حَبْسٌ للمعاني في بعض مشمولاتها، وهذا الحبس تضييق لاتساعها، ومَنْعٌ لها من إجرائها في جميع مدلولاتها.

وهو كذلك متناسق مع المعنى اللغوي الرابع، فإنّ قَصْرَ الشيء على بعض أفراده لا يكون إلا بعد استيعاب تلك الأفراد، ومن ثَمَّ يمكن استخلاصُ ما يصلح للاقتصار عليه دون غيره.

قوله: «في الحد والبرهان»: الجار والمجرور هنا متعلقان بالفعل المضارع «تنحصر».

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/١٩٣ ـ ١٩٥.

....

وجملة «تنحصر في الحد والبرهان» خبر لاسم «أنَّ» في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «اعلم أن مدارك العقول».

و«الحد» في اللغة يطلق على معنيين رئيسين:

المعنى الأول: الْمَنْعُ والْفَصْلُ بين الشيئين، وذلك لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر.

ومنه سُمِّي البوَّاب حداداً؛ لأنه يمنع غير أهل الدار من الدخول فيها.

المعنى الثاني: مُنْتَهَى الشيء، ومنه قولهم: «حدود الحرم»، إذ حَدُّ كل شيء منتهاه[1]. والمراد بالحد هنا هو «التعريف»، وإنما سُمِّي تعريف المصطلحات حَدّاً لأنه يمنع دخول غير أفراد المعرَّف فيه، كما يمنع خروج أي فرد من أفراده منه، ولذلك فإنّ من شَرْطِ التعريف أن يكون مانعاً، كما أن من شرطه أن يكون جامعاً.

واختلفت عبارات المناطقة وعلماء الأصول في تعريف «الحد» اصطلاحاً، وسوف يتطرق المؤلف رحمه الله تعالى لبيان هذا الاختلاف في موضعه من هذه المقدمة.

وأما «البرهان» فهو في اللغة يطلق على معنيين رئيسين أيضاً:

المعنى الأول: الْحُجَّةُ، ومنه قول الله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]؛ أي: هاتوا حجتكم البيِّنة الفاصلة.

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ١٤٠، القاموس المحيط ١/ ٢٨٦.

....

المعنى الثاني: الدَّلِيلُ، ومنه قول النبي ﷺ: **«والصدقة برهان»**[١]؛ أي: دليلٌ على صِدْقِ الإيمان[٢].

و«البرهان» في اصطلاح المناطقة سيتطرق إليه المؤلف رحمه الله تعالى في الفصل الذي خصَّصه للحديث عنه، حيث قال: «فصل في البرهان، وهو: الذي يُتَوَصَّلُ به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر، وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلِّفَتْ تأليفاً مخصوصاً بشرطٍ يلزم منه رَأْيٌ هو مطلوب الناظر».

وشَرْحُ هذا التعريف، وبيانُ ما يتعلق به سيكون مفصَّلاً في محل إيراده بعون الله تعالى وتوفيقه.

وإنما حَصَرَ المؤلف رحمه الله تعالى مدارك العقول في «الحد»، وفي «البرهان» فقط؛ لأن الأشياء لا تخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون مفردات اصطلح الناس على أسمائها.

الحالة الثانية: أن تكون دَعَاوَى، يريد قائلوها إلزام الآخرين بها.

فإنْ كانت مفردات اصطلاحية احتاجت إلى حدودٍ للتعريف بحقائقها، وذلك للكشف عن كنهها وماهيتها.

وإن كانت دعاوى مزعومة افتقرت إلى حجج واضحة، وبراهين ساطعة في إظهار صِدْقها، وإثبات واقعيتها.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «الطهارة»، باب «فضل الوضوء»، عن الصحابي الجليل أبي مالك الأشعري رضي الله تعالى عنه، رقم الحديث (٢٢٣).

(٢) انظر: لسان العرب ١٣/٥١.

....

وإذا تقرر أنَّ «مدارك العقول» تنحصر في الحد والبرهان، فهل هذه المدارك متساوية لدى جميع الناس، أو أنها متفاوتة فتختلف من شخص لآخر؟.

والإجابة عن هذا التساؤل مبنية على مسألة «تفاوت العقول»، فمن رأى بأن العقول لا تتفاوت بحال، فإن مقتضى رأيه هذا عدم حصول اختلاف المدارك بين الناس.

ومن رأى تفاوت العقول، فإن مقتضى رأيه هذا ثبوت اختلاف المدارك بين الناس، فما يدركه زيد قد يختلف عمَّا يدركه عمرو.

وهذه المسألة، وهي «تفاوت العقول، وعدم تفاوتها» موضع خلاف بين العلماء على قولين:

القول الأول: العقل يتفاوت من شخص لآخر.

وممَّن ذهب إلى هذا القول من الأصوليين القاضي أبو يعلى[(١)]، وأبو الخطاب[(٢)]، والفتوحي[(٣)]، والبزدوي[(٤)]،

---

(١) انظر: العدة ١/ ٩٤.

(٢) انظر: التمهيد ١/ ٥٢.

وأبو الخطاب هو: محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، شيخ الحنابلة في وقته. ولد سنة اثنتين وثلاثين وأربعمائة، وكان ورعاً صالحاً وافر العقل، توفي رحمه الله تعالى سنة عشر وخمسمائة. انظر: طبقات الحنابلة ٢/ ٢٥٨، المنهج الأحمد ٢/ ١٩٨، مناقب الإمام أحمد ص٦٣٥.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٨٥.

والفتوحي هو: أبو بكر، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، ولد بمصر ونشأ بها، وتبحر في العلوم حتى انتهت إليه الرئاسة في المذهب الحنبلي، ولي القضاء بسؤال جميع أهل مصر، توفي رحمه الله تعالى سنة تسع وسبعين وتسعمائة. انظر: النعت الأكمل ص١٤١، طبقات الحنابلة ص٩٦.

(٤) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار للبخاري ٣/ ٧٣٣. =

....

ومحمد الأنصاري[١].

القول الثاني: العقل لا يتفاوت، بل هو شيء واحد في جميع الناس، لا يزيد، ولا ينقص.

وإلى هذا القول ذهب الأشاعرة[٢]، والمعتزلة[٣]، وابن عقيل الحنبلي[٤].

واستدل أصحاب القول الأول القائلون بأن العقل متفاوت بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: قول النبي ﷺ: «**يا معشر النساء تَصَدَّقْنَ، فإني أُريتكن أكثر أهل النار**»، فقلن: «وبِمَ يا رسول الله؟». قال: «**تكثرن اللعن وتكفرن العشير، وما رأيت من ناقصات عقل ودين أَذْهَبَ للب الرجل الحازم من إحداكن**»، قلن: «وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟». قال: «**أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟**»،

= والبزدوي هو: أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي، ولد سنة أربعمائة، وكان على سعة اطلاع على المذهب الحنفي، توفي رحمه الله تعالى سنة اثنتين وثمانين وأربعمائة. انظر: الجواهر المضية ٢/ ٥٩٤ ـ ٥٩٥، الفوائد البهية ص١٢٤ ـ ١٢٥.

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/ ١٥٤.
ومحمد الأنصاري هو: محمد بن نظام الدين محمد الأنصاري الحنفي، وكان من نوابغ القرن الثاني عشر، توفي رحمه الله تعالى سنة (١١٩٨هـ). انظر: كشف الظنون ٤/ ٤٨١، الفتح المبين ٣/ ١٣٢.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل ١/ ١٢٠، البحر المحيط ١/ ٨٨.

(٣) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٤/ ١١٢٨.

(٤) انظر: الواضح في أصول الفقه ١/ ٢٥. وابن عقيل هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد الظفري، ولد سنة (٤٣١هـ)، وتوفي رحمه الله تعالى سنة (٥١٣هـ). انظر: مناقب الإمام أحمد ص٦٣٤، المنهج الأحمد ٢/ ٢١٥.

....

قلن: «بلى»، قال: **«فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تُصَلِّ ولم تصم؟»**، قلن: «بلى»، قال: **«فذلك من نقصان دينها»**[1].

وجه الاستدلال من هذا الحديث: أن هذا الحديث يدل على نقصان عقول النساء عن عقول الرجال مع وصفهن بالعقل، ولو كان العقل شيئاً واحداً لا يتفاوت لما استقام ذلك.

الدليل الثاني: أن الإجماع منعقد على أن العقل متفاوت، وذلك لأن كل الناس يقولون: عَقْلُ فلان قليل، وعقل فلان أكثر من عقل فلان، وفلان غير عاقل.

الدليل الثالث: أن العقل منحة إلٰهية، تفضَّل الله تعالى بها على عباده، وفَضْلُ الله تعالى يتفاوت بحسب قابلية المحل واستعداده، فيزيد عند بعض الناس، وينقص عند البعض الآخر، ولو كان العقل على حالة واحدة لما كان كذلك[2].

واستدل أصحاب القول الثاني القائلون بأن العقل لا يتفاوت بدليلين:

الدليل الأول: أن العقل من العلوم الضرورية، وتلك لا

---

(١) أخرجه البخاري واللفظ له في كتاب «الحيض»، باب «ترك الحائض الصوم». انظر: صحيح البخاري ١/ ٧٨، والحديث رواه الصحابي الجليل أبو سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه.

وأخرجه مسلم في كتاب «الإيمان»، باب «نقصان الإيمان بنقص الطاعات». انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٢/ ٦٥.

وأخرجه الحاكم في مستدركه في كتاب «الأهوال». انظر: المستدرك ٤/ ٦٠٣.

(٢) انظر: شرح عمدة الأصول ورقة (٧)، العدة ١/ ٩٨، التمهيد ١/ ٥٥، شرح الكوكب المنير ١/ ٨٥.

....

تختلف في حق عاقل، بل العقلاء في ذلك متساوون.

الدليل الثاني: لو كان أحد الناس أكمل عقلاً من الآخر، لما حَصَلَ لغير الكامل الغرض، وهو تَأَمُّلُ الأشياء ومعرفتها لأجل النقصان الذي وُجِدَ فيه[١].

وقد نوقش هؤلاء في هذين الدليلين على النحو الآتي:

أولاً: نوقشوا في دليلهم الأول بأن تلك العلوم الضرورية لم يختلف ما يُدْرَكُ بها من النظر والشم والذوق، فلهذا لم تختلف هي في أنفسها، وليس كذلك العقل لأنه يختلف ما يُدْرَكُ به وهو التمييز والفكر، فيقلُّ في حق بعضهم ويكثر في حق البعض الآخر منهم، ولذلك اختلف وتفاوت.

ثانياً: ونوقشوا في دليلهم الثاني بأنه إنما لم يحصل له الغرض الكامل؛ لأنا نجد أنَّ مَنْ لم يكمل عقله لا تكمل أحواله، ولا يبلغ جميع أغراضه، ومَنْ كَمُلَ عقله بَلَغَ أكثر أغراضه، وأَكْمَلَ معظم أحواله[٢].

ونوقش القائلون بتفاوت العقول فيما استدلوا به على ذلك بما يلي:

أولاً: نوقشوا في دليلهم الأول من وجهين:

الوجه الأول: أن العقول لا يجوز أن تتفاوت بأصل الفطرة، وإنما تتفاوت بالعوارض، وهذا لا يُعْتَدُّ به، وإذا كان غير معتد به فالرجال والنساء في العقول سواء.

---

(١) انظر: شرح عمدة الأصول ورقة (٧)، العدة ١/ ١٠٠، التمهيد ١/ ٥٦.

(٢) انظر: العدة ١/ ١٠٠، التمهيد ١/ ٥٧.

....

الوجه الثاني: أن الرجال والنساء سواء في التكليف، فلا بُدَّ من الاستواء فيما هو مناط له وهو العقل[١].

ثانياً: ونوقشوا في دليلهم الثاني والثالث من وجهين أيضاً:

الوجه الأول: أن العقل بَعْضٌ من العلوم، فلا يقبل الزيادة والنقصان؛ لأن العلم الكسبي لا يقبل الزيادة، فيكون الضروري أولى بعدم قَبولها.

الوجه الثاني: ما ورد من نحو قولهم: «عقل فلان أكثر من عقل فلان»، إنما هو من باب قولهم: «فلان أعلم من فلان»، بمعنى أن معلوماته أكثر، فيكون المراد بزيادة العقل كثرة التجارب، والتجارب قد تَجَوَّزَ فيها قوم، فقالوا: هي عقل ثانٍ، كما قالوا في المشورة: عَقْلُ غيرك مُنْضَمٌّ إلى عقلك، وهذا كله مجاز، والحقيقة لا تقبل التزايد[٢].

ومن خلال ما سبق عرضه ومناقشته، يترجح لدي أن العقل متفاوت، فهو يختلف قلةً وكثرةً من إنسان لآخر، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن الله تبارك وتعالى أَمَرَنَا برد كل شيء مُتَنَازَع فيه إليه سبحانه، وإلى رسوله ﷺ، فقال جل شأنه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

وقد رددنا هذه المسألة المتنازع فيها إلى الرسول ﷺ، فوجدنا

---

(١) انظر: شرح عمدة الأصول ورقة (٧).

(٢) انظر: الواضح في أصول الفقه ١/ ٢٥، التمهيد ١/ ٥٦.

....

أنه عليه الصلاة والسلام أخبرنا في الحديث المتفق عليه السابق ذِكْرُهُ بأن النساء ناقصات عقل، وفي هذا الإخبار دلالة صريحة على نقصان عقول النساء عن عقول الرجال، ولو كانت العقول متساوية لما أخبرنا بذلك عليه الصلاة والسلام.

السبب الثاني: أننا نجد في الواقع المحسوس اختلاف الناس في الإدراك العقلي، فبعضهم أكثر إدراكاً من بعض، وهذا يدل دلالة واضحة على تفاوت العقول بين الناس، إذ لو كانت متساوية لما وُجِدَ ذلك الاختلاف.

وقد حَقَّقَ الغزالي رحمه الله تعالى هذه المسألة، بعد أن بَيَّنَ أن العقل يطلق بالاشتراك على أربعة أقسام، وهي:

القسم الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهذا الذي استعدَّ به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية.

القسم الثاني: العلوم الضرورية، كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

القسم الثالث: العلوم المستفادة من التجارب بمجاري الأحوال.

القسم الرابع: معرفة عواقب الأمور التي تفضي إلى قَمْعِ الشهوة وقَهْرِهَا[(١)].

فقال: «قد اختلف الناس في تفاوت العقل، ولا معنى

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين ١/ ٨٥.

وَذَلِكَ لِأَنَّ إِدْرَاكَ الْعُلُومِ عَلَى ضَرْبَيْنِ: ....

للاشتغال بنقل كلام مَنْ قَلَّ تحصيله، بل الأولى والأهم المبادرة إلى التصريح بالحق، والحق الصريح فيه أن يقال: إن التفاوت يتطرق إلى الأقسام الأربعة سوى القسم الثاني وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، فإنَّ مَنْ عَرَفَ أن الاثنين أكثر من الواحد عَرَفَ أيضاً استحالة كون الجسم في مكانين، وكون الشيء الواحد قديماً حادثاً، وكذا سائر النظائر، وكل ما يدركه إدراكاً مُحَقَّقاً من غير شك، وأما الأقسام الثلاثة فالتفاوت يتطرق إليها»[١].

وهذا التحقيق الذي ذهب إليه الغزالي رحمه الله تعالى، يجعل عدم التفاوت محصوراً فقط فيما يتعلق بالعلوم الضرورية.

ومعنى ذلك أن «العقل الغريزي»، وهو الذي مَيَّزَ الله تبارك وتعالى به الإنسان عن البهائم قابل للتفاوت، فيختلف فيه الناس بعضهم عن بعض بحسب اختلاف مداركهم ومعارفهم.

قوله: «وذلك لأن إدراك العلوم على ضربين»: اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «انحصار مدارك العقول في الحد والبرهان».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعليلٌ لبيان سبب ذلك الانحصار.

والمراد بالضربين: القسمان، أو النوعان.

فهذان القسمان، أو النوعان هما اللذان يحصل بهما إدراك العلوم والإحاطة بها.

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين ١/ ٨٧.

إِدْرَاكُ الذَّوَاتِ الْمُفْرَدَةِ، كَعِلْمِكَ بِمَعْنَى «الْعَالَمِ»، وَ«الْحَادِثِ»، وَ«الْقَدِيمِ».

وَالثَّانِي: ....

قوله: «إدراك الذوات المفردة»: هذا هو الضرب الأول من ضربَي إدراك العلوم. و«الذوات» جمع «ذات»، وهي عين الشيء.

و«المفردة» صفة للذوات.

والمراد بالذوات المفردة: الاسم الواحد، أو الصفة الواحدة، إذا تجرَّدا عن نسبتهما إلى غيرهما.

قوله: «كعلمك بمعنى العالم والحادث والقديم»: هذا مثال توضيحي، لتقريب معنى «الذات المفردة» إلى الأذهان.

وذلك أن «الْعَالَمَ» اسمٌ لما أوجده الله تبارك وتعالى في هذا الكون من سماء، وأرض، وجبال، وإنسان، وبهائم، ونحو ذلك.

و«الحادث» صفة تدل على وقوع شيء متجدد.

و«القديم» صفة تدل على عِتْقِ الشيء وسَبْقِ وجوده.

والمراد هنا: أن الإنسان إذا عَلِمَ معنى «العالم» بأنه يراد به عموم الخلق، وعَلِمَ معنى «الحادث» بأنه يراد به حصول شيء متجدد، وعَلِمَ معنى «القديم» بأنه يراد به السابق في الوجود، أدرك بهذا العلم حقيقة كل مفردة من تلك المفردات على حدة بما تدل عليه من معنى تختص به، دون أن يشاركها غيرها فيه، وحينئذ يكون لديه تصور تام وإحاطة كاملة بمضمون تلك المفردات والمغزى الذي سيقت من أجله.

قوله: «والثاني»: صفة لموصوف محذوف، تقديره:

إِدْرَاكُ نِسْبَةِ هَذِهِ الْمُفْرَدَاتِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ نَفْياً وَإِثْبَاتاً، فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَوَّلاً مَعْنَى الْعَالَمِ وَالْحَادِثِ وَالْقَدِيمِ مُفْرَداً، ثُمَّ تَنْسُبُ مُفْرَداً إِلَى مُفْرَدٍ، فَتَنْسُبُ الْحَادِثَ إِلَى الْعَالَمِ بِالإِثْبَاتِ فَتَقُولُ: «الْعَالَمُ حَادِثٌ»، وَتَنْسُبُ الْقَدِيمَ إِلَيْهِ بِالنَّفْيِ فَتَقُولُ: «الْعَالَمُ لَيْسَ بِقَدِيمٍ».

«والضرب»؛ أي: «والضرب الثاني من ضربَي إدراك العلوم».

قوله: «إدراك نسبة هذه المفردات بعضِها إلى بعض نفياً وإثباتاً»: المفردات المشار إليها بقوله: «هذه المفردات» هي «العالم»، و«الحادث»، و«القديم». والضمير في «بعضها» يعود إلى «المفردات».

والنصب في لفظتي «نفياً»، و«إثباتاً» هو نَصْبٌ على نزع الخافض وهو حرف الجر، إذ التقدير: «إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي والإثبات». والمراد هنا: أنْ ينتقل الإنسان من الإدراك الوحدوي المبني على معرفة معنى كل فرد بعينه، إلى الإدراك النسبي المبني على إضافة كل فرد إلى غيره، لِتُنْتِجَ له تلك النسبة الإضافية حكماً يعتمد على الإثبات تارة، وعلى النفي تارة أخرى.

قوله: «فإنك تعلم أولاً معنى العالم والحادث والقديم مفرداً، ثم تنسب مفرداً إلى مفرد، فتنسب الحادث إلى العالم بالإثبات فتقول: «العالم حادث»، وتنسب القديم إليه بالنفي فتقول: «العالم ليس بقديم»: لفظة «مفرداً» صفة لموصوف محذوف دل عليه المذكور، تقديره: «علماً»؛ أي: «علماً مفرداً»، فتكون العبارة هكذا: «فإنك تعلم أولاً معنى العالم والحادث والقديم علماً مفرداً».

فَالضَّرْبُ الأَوَّلُ يَسْتَحِيلُ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ فِيهِ، ......

والضمير في «إليه» في قوله: «وتنسب القديم إليه» يعود إلى «العالم».

والمراد هنا: أن العلم الفردي متقدم في الإدراك على العلم النسبي الإضافي في كل ذات من الذوات، وذلك أن الحكم على الشيء فَرْعٌ عن تصوره، وما لم يكن هناك تصور كامل عن حقيقة المفردة لا يمكن إضافتها إلى ما يناسبها.

وبيان ذلك: أن الإنسان إذا أحاط علماً بمعنى «العالَم»، و«الحادث»، و«القديم» علماً يختص بكل مفردة منها على حدة، استطاع بعد ذلك أن يُحْسِنَ التعامل معها بإضافتها إلى ما يناسبها، إما إثباتاً أو نفياً، فيقول في «العالَم» بالنسبة إلى الإثبات: «العالم حادث»، ويقول فيه بالنسبة إلى النفي: «العالم ليس بقديم».

فيكون حكمه بإثبات الحدوث ونَفْي الْقِدَم مبنياً على فهم المراد من إطلاق اللفظة على المفردة بحسب وضعها المتعارف عليه.

قوله: «فالضرب الأول يستحيل التصديق والتكذيب فيه»: المراد بالضرب الأول هنا هو «إدراك الذوات المفردة».

والضمير في «فيه» يعود إلى «الضرب الأول».

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من هذه العبارة: أن «الذوات المفردة» يقف العلم فيها عند حد الإدراك بمعناها الذي وُضِعَ لبيان حقيقتها، والإدراك بمعنى المفردة إدراكٌ لجزءٍ واحد فقط، والجزء الواحد لا يَحْسُنُ الحكم عليه بشيء، وذلك كما لو قلت: «زيد»، فإن هذه لفظةٌ واحدة يُعْقَلُ منها المراد بها، وهو اسمٌ

إِذْ لَا يَتَطَرَّقُ إِلَّا إِلَى خَبَرٍ، ....

لشخص معين، ولكنْ لا يُعْقَلُ منها حكمٌ من الأحكام لكونها لم تُضَفْ إلى غيرها، وإذا تجردت عن الحكم باعتبار فرديتها فلا يتأتى فيها إطلاق الوصف بالتصديق أو التكذيب، فإنّ ذلك فَرْعُ النسبة، والنسبةُ هنا لا وجود لها.

بخلاف ما لو قلت: «زيدٌ عَدْلٌ»، حيث وُجِدَت النسبة الإضافية، فيحسن حينئذ إصدار الحكم اللائق، إما بالتصديق إنْ كان للعدالة رصيد في واقع زيد، وإما بالتكذيب إنْ لم يكن لزيد نصيب من تلك العدالة.

قوله: «**إذ لا يتطرق إلا إلى خبر**»: هذه الجملة تعليل للقول بأن الضرب الأول، وهو «إدراك الذوات المفردة» يستحيل التصديق والتكذيب فيه.

والفعل المضارع: «لا يتطرق» أورده المؤلف رحمه الله تعالى بصيغة الإفراد، والأصل فيه التثنية «لا يتطرقان»، لكونه مراداً به التصديق والتكذيب، وإنما أفرده لإرادة الوحدة في كلٍّ منهما، فكأنه قال: «إذ كل واحد من التصديق والتكذيب لا يتطرق إلا إلى خبر».

والمراد هنا: أن التصديق والتكذيب حكمان من سائر الأحكام، والحكم لا يُتَصَوَّرُ وجوده في حق المفرد المجرد عن الإضافة، وذلك أن الحكم فَرْعُ الإخبار عن شيءٍ بصفة من الصفات، فإذا أُخْبِرَ عن شيءٍ بصفة أُخْضِعَتْ تلك الصفة للواقع، فإنْ كانت متحققة في الموصوف صُدِّق الخبر، وإن كانت معدومة فيه كُذِّبَ ذلك الخبر لكون الوصف لم يصادف محله.

وَأَقَلُّ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُ الْخَبَرُ مُفْرَدَانِ.

وحيث إن المفرد المجرد عن الإضافة لم يُخْبَرْ عنه بشيء، فإنه يستحيل في حقه الحكم عليه بتصديق أو تكذيب، إذْ من شَرْطِ إصدار هذا الحكم وجود الإخبار، وهو غير موجود في المفرد قبل نسبته إلى غيره، وإذا انعدم الشرط لم يتحقق المشروط.

قوله: «وأقل ما يتركب منه الخبر مفردان»: الواو في قوله: «وأقل» حالية؛ أي: «والحال أن أقل ما يتركب منه الخبر مفردان».

و«ما» في قوله: «ما يتركب» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وأقل المتركب منه الخبر مفردان».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولية، أو المصدرية.

والمراد بالمفردين في قوله: «وأقل ما يتركب منه الخبر مفردان»: المبتدأ، والخبر. أو الموضوع والمحمول، أو المحكوم والمحكوم عليه، أو المسند والمسند إليه.

والمقصود هنا: أن الخبر لا يحصل بمفرد واحد، بل لا بُدَّ من أن يكون مركباً من مفردين، بحيث يضاف أحدهما إلى الآخر ويُنْسَبُ إليه، وذلك كما تقول: «محمد قائم»، فلفظة «محمد» هي المفردة الأولى وتُسمَّى عند النحاة «مبتدأ»، وتسمى عند المناطقة «موضوعاً». ولفظة «قائم» هي المفردة الثانية، وتسمى عند النحاة «خبراً»، وتسمى عند المناطقة «محمولاً».

ومن خلال تركيب هذين المفردين يمكن الحكم على هذا الإخبار بالتصديق أو التكذيب، فإنْ ثَبَتَ القيام في حق محمد كان

وَالضَّرْبُ الثَّانِي يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ التَّصْدِيقُ وَالتَّكْذِيبُ.
وَقَدْ سَمَّى قَوْمٌ الضَّرْبَ الأَوَّلَ: تَصَوُّراً، وَالثَّانِيَ: تَصْدِيقاً،

الإخبار عنه بذلك صِدْقاً، وإنْ لم يثبت القيام في حقه كان الإخبار عنه بذلك كذباً.

قوله: «والضرب الثاني يتطرق إليه التصديق والتكذيب»: المراد بالضرب الثاني هنا: هو «إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض نفياً أو إثباتاً».

والضمير في «إليه» يعود إلى «الضرب الثاني».

والمقصود هنا: أن الضرب الثاني من ضربَي إدراك العلوم، وهو «إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات» يَقْبَلُ إطلاق الوصف عليه بالتصديق أو التكذيب، وذلك لوجود النسبة الإضافية بين مفرداته، حيث حُمِلَ الأول منها على الثاني، فترتب على هذا الحمل إعطاء حكم هو في حقيقته محل تسليم أو رفض عند السامع، بحسب ما يظهر لديه من قرائن وأمارات تدل على الصدق أو الكذب.

قوله: «وقد سمَّى قوم الضرب الأول تصوراً والثاني تصديقاً»: المراد بالقوم هنا جمهور أهل المنطق.

والمراد بالضرب الأول هنا هو «إدراك الذوات المفردة».

و«الثاني» صفة لموصوف محذوف دل عليه المذكور، تقديره: «والضرب»؛ أي: «والضرب الثاني».

والمراد بالضرب الثاني هنا هو «إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض نفياً أو إثباتاً».

وَسَمَّى آخَرُونَ الأَوَّلَ: مَعْرِفَةً، وَالثَّانِي: عِلْماً، ....

وإنما سَمَّى هؤلاء القوم الضرب الأول «تصوراً»، وسمَّوا الضرب الثاني «تصديقاً»: لأن العلم بمعنى المفرد الواحد علم بحقيقة ذاته وحدها، والعلم بحقيقة الذات وحدها لا يعدو أن يكون صورة ترتسم في الذهن لماهية تلك الذات دون أن يرتبط بها حكم من الأحكام يقتضي تصديقاً أو تكذيباً.

وهذا بخلاف العلم بالمركب، فإنه يستدعي معرفة مُفْرَدَيْنِ أضيف أحدهما إلى الآخر، فانتقل الذهن من مجرد التصور إلى التصديق، نتيجة الحكم الذي وَلَّدَتْهُ تلك الإضافة.

قوله: «وسمى آخرون الأول معرفة والثاني علماً»: «آخرون» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «قوم»؛ أي: «وسمى قوم آخرون».

والمراد بالقوم هنا بعض المنطقيين.

و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الضرب»؛ أي: الضرب الأول من ضربَي إدراك العلوم.

و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الضرب»؛ أي: الضرب الثاني من ضربي إدراك العلوم.

وإنما فَرَّق هؤلاء القوم بين الضربين، فأطلقوا على الضرب الأول اسم المعرفة، وأطلقوا على الضرب الثاني اسم العلم: لأن «المعرفة» تُطْلَقُ على مجرد التصور الذي لا حُكْمَ معه، بخلاف «العلم» فإنه يطلق على التصديق الذي لا يمكن أن يكون إلا مصحوباً بحكم.

وَسَمَّى النَّحْوِيُّونَ الأَوَّلَ: مُفْرَداً، وَالثَّانِيَ: جُمْلَةً.

قوله: «**وسمى النحويون الأول مفرداً والثاني جملة**»: «النحويون» جَمْعُ «نحْوي»، وهو المشتغل بعلم النحو، كسيبويه ونحوه.

و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الضرب»؛ أي: «الضرب الأول»، والمراد به «إدراك الذوات المفردة».

و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الضرب»؛ أي: «الضرب الثاني»، والمراد به «إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض نفياً أو إثباتاً».

والمقصود هنا: أن علماء النحو فَرَّقُوا بين الضرب الأول والضرب الثاني، فجعلوا إدراك الذوات المفردة من قبيل «المفرد»، وذلك لعدم التركيب فيه. وجعلوا إدراك النسبة بين المفردات من قبيل «الْجُمَل»، وذلك لوجود التركيب فيه بسبب النسبة الإضافية.



[معرفة البسيط مقدمة على معرفة المركب]

وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْرَفَ الْبَسِيطُ قَبْلَ مُرَكَّبِهِ، فَإِنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ الْمُفْرَدَ كَيْفَ يَعْرِفُ الْمُرَكَّبَ؟، وَمَنْ لَا يَعْرِفُ مَعْنَى الْعَالَمِ وَالْحَادِثِ كَيْفَ يَعْرِفُ أَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ؟.

قوله: «وينبغي أن يعرف البسيط قبل مركَّبه»: المراد بالبسيط هنا هو «المفرد» الذي اقْتُصِرَ فيه على ذِكْرِهِ وحده.

والضمير في «مركبه» يعود إلى «البسيط».

والمراد بالمركب هو المؤلَّف من مُفْرَدَيْن، بحيث يضاف أحدهما إلى الآخر ويُنْسَبُ إليه.

والمقصود هنا: أنه لا بُدَّ من أن تكون معرفة البسيط مقدمة على معرفة المركب، إذ المعرفة الثانية متوقفة على المعرفة الأولى.

قوله: «فإن من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب؟»: هذه الجملة تعليل للقول بأن معرفة البسيط ينبغي أن تكون سابقة على معرفة المركب.

والاستفهام بكيف في قوله: «كيف يعرف المركب؟» استفهام تقريري، يراد به تأكيد أسبقية معرفة البسيط على معرفة المركب.

والمقصود هنا: أن معرفة المركب متوقفة على معرفة البسيط، فتكون بذلك معرفة البسيط شرطاً لمعرفة المركب، والشرط يجب أن يتقدم ليدل على سلامة المشروط وتحقق صحته.

قوله: «ومن لا يعرف معنى العالم والحادث كيف يعرف أن العالم حادث؟»: الاستفهام بكيف هنا كسابقه، فهو تقرير تركيدي

....

لإفادة ضرورة تَقَدُّمِ معرفة البسيط على معرفة المركب.

والمقصود هنا: أنَّ مَنْ جهل معنى لفظ: «العالَم» بمفرده، وهو الدال على شمولية الخلق كله. وكذلك من جهل معنى لفظ «الحادث» بمفرده، وهو الدال على تجدد الشيء مما يمنع أزليته، فإنه لا يستطيع بذلك الجهل معرفة المركَّب منهما، وهو «كون العالَم حادثاً»، إذ الجهل لا يُنْتِجُ علماً ومعرفة.



[معرفة البسيط مقدمة على معرفة المركب]

وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْرَفَ الْبَسِيطُ قَبْلَ مُرَكَّبِهِ، فَإِنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ الْمُفْرَدَ كَيْفَ يَعْرِفُ الْمُرَكَّبَ؟، وَمَنْ لَا يَعْرِفُ مَعْنَى الْعَالَمِ وَالْحَادِثِ كَيْفَ يَعْرِفُ أَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ؟.

قوله: «**وينبغي أن يعرف البسيط قبل مركَّبه**»: المراد بالبسيط هنا هو «المفرد» الذي اقْتُصِرَ فيه على ذِكْرِهِ وحده.

والضمير في «مركبه» يعود إلى «البسيط».

والمراد بالمركب هو المؤلَّف من مُفْرَدَيْن، بحيث يضاف أحدهما إلى الآخر ويُنْسَبُ إليه.

والمقصود هنا: أنه لا بُدَّ من أن تكون معرفة البسيط مقدمة على معرفة المركب، إذ المعرفة الثانية متوقفة على المعرفة الأولى.

قوله: «**فإن من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب؟**»: هذه الجملة تعليل للقول بأن معرفة البسيط ينبغي أن تكون سابقة على معرفة المركب.

والاستفهام بكيف في قوله: «كيف يعرف المركب؟» استفهام تقريري، يراد به تأكيد أسبقية معرفة البسيط على معرفة المركب.

والمقصود هنا: أن معرفة المركب متوقفة على معرفة البسيط، فتكون بذلك معرفة البسيط شرطاً لمعرفة المركب، والشرط يجب أن يتقدم ليدل على سلامة المشروط وتحقق صحته.

قوله: «**ومن لا يعرف معنى العالم والحادث كيف يعرف أن العالم حادث؟**»: الاستفهام بكيف هنا كسابقه، فهو تقرير توكيدي

....

لإفادة ضرورة تَقَدُّمِ معرفة البسيط على معرفة المركب.

والمقصود هنا: أنَّ مَنْ جهل معنى لفظ: «العالَم» بمفرده، وهو الدال على شمولية الخلق كله. وكذلك من جهل معنى لفظ «الحادث» بمفرده، وهو الدال على تجدد الشيء مما يمنع أزليته، فإنه لا يستطيع بذلك الجهل معرفة المركَّب منهما، وهو «كون العالَم حادثاً»، إذ الجهل لا يُنْتِجُ علماً ومعرفة.



[أقسام معرفة المفردات]

وَمَعْرِفَةُ الْمُفْرَدَاتِ قِسْمَانِ: أَوَّلِيٌّ، وَهُوَ الَّذِي يَرْتَسِمُ مَعْنَاهُ فِي النَّفْسِ مِنْ غَيْرِ بَحْثٍ وَطَلَبٍ، ....

قوله: «**ومعرفة المفردات قسمان**»: أي: أن «المفرد» الذي يجب أن تتقدم معرفته على معرفة المركب، ينقسم من حيث حصول المعرفة به إلى قسمين لا بُدَّ من العلم بهما، حتى يمكن التمييز بينهما.

قوله: «**أولي**»: صفة لموصوف محذوف، تقديره: «مفرد»؛ أي: «مفرد أولي»، وهذا هو القسم الأول من قسمي معرفة المفردات.

والمراد بالأولي هنا هو الذي يتبادر سَبْقُ معناه إلى الذهن من أول سماع المفردة اللفظية، وهو المسمَّى بالضروري، لكون الإنسان لا يحتاج فيه إلى نظر وإعمال فكر.

قوله: «**وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب**»: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المفرد الأولي».

والضمير في «معناه» يعود إلى الاسم الموصول «الذي».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الحد الاصطلاحي للقسم الأول من قسمي معرفة المفردات، وهو «المفرد الأولي».

والمراد هنا: أن «المفرد الأولي» تثبت صورة معناه في الذهن تلقائياً بمجرد سماع اللفظ، دون أن يتوقف إدراك ذلك على بذل جهدٍ في البحث والاستقصاء طلباً لفهم المعنى وتحديد مضمونه ومغزاه.

كَالْمَوْجُودِ وَالشَّيْءِ.

وَمَطْلُوبٌ، وَهُوَ الَّذِي يَدُلُّ اسْمُهُ مِنْهُ عَلَى أَمْرٍ جُمْلِيٍّ غَيْرَ مُفَصَّلٍ.

قوله: «كالموجود والشيء»: مثالان توضيحيان، لتقريب «المفرد الأولي» إلى الأذهان.

وذلك أن لفظ «الموجود» إذا أُطْلِق تبادر إلى فهم السامع المراد منه فوراً، دون حاجة إلى نظر واستدلال، وهو أن الموجود ما كان له رصيد في الواقع، بخلاف «المعدوم» الذي لا رصيد له في دنيا الوجود.

وكذلك لفظ «الشيء»، فإنه إذا أُطْلِق تبادر إلى فهم السامع له إرادة ما تدركه الحواس من المرئيات والمسموعات ونحوها.

قوله: «ومطلوب»: هذا هو القسم الثاني من قسمي معرفة المفردات.

وإنما سُمِّيَ هذا القسم مطلوباً؛ لأن المفرد فيه يحتاج في طلب معناه إلى بحث ونظر وتأمُّل.

قوله: «وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جملي غير مفصل»: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى القسم الثاني من قسمي معرفة المفردات، المعبَّر عنه بالمطلوب.

والضمير في «اسمه» يعود إلى الاسم الموصول «الذي»، وكذلك إليه عود الضمير في «منه».

والمراد بالأمر الجُمْلي: هو الأمر الإجمالي، الذي يحتاج إلى بيانٍ وتفصيل.

وَالضَّرْبُ الثَّانِي قِسْمَانِ أَيْضاً: أَوَّلِيٌّ كَالضَّرُورِيَّاتِ، وَمَطْلُوبٌ كَالنَّظَرِيَّاتِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الحد الاصطلاحي للقسم الثاني من قسمي معرفة المفردات، وهو «المفرد المطلوب».

والمقصود من هذا التعريف: أن القسم الثاني من قسمي معرفة المفردات، وهو «المفرد المطلوب» ليس غنياً عن طلب النظر في إدراك معناه ومغزاه، بل هو في حقيقته فقير لذلك الطلب، إذ المعنى فيه ليس ظاهراً حتى يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، بل هو معنى خفي يتوقف دَرْكُهُ على البحث والتأمل، وذلك كمعرفة كثير من المفردات المنطقية نحو «الحَيِّز»، و«الجوهر»، وغيرهما.

قوله: «والضرب الثاني قسمان أيضاً: أولي كالضروريات، ومطلوب كالنظريات»: المقصود بالضرب الثاني هنا هو الضرب الثاني من ضربَي إدراك العلوم، والمراد به «إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات»، فهذا الضرب الثاني ينقسم إلى قسمين رئيسين، وهما:

القسم الأول: أوَّلي؛ لأن إدراك النسبة فيه يتبادر إلى الذهن مباشرةً، من غير توقف على بحث وتأمل، وذلك كإدراك النسبة في قول القائل: «الثلج بارد»، وقوله: «النار محرقة»، وقوله: «الواحد نصف الاثنين»، فهذه النسبة هي من الضروريات التي يدركها الذهن تلقائياً، دون أن يجد عناءً في حصول هذا الإدراك.

القسم الثاني: مطلوب، إذ إدراك النسبة فيه بين الموضوع المحمول ليس بدهياً، بل يتطلب نظراً بحثياً يوصل إلى العلم

فَالْمَطْلُوبُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ لَا يُقْتَنَصُ إِلَّا بِالْحَدِّ، وَالْمَطْلُوبُ مِنَ الْعِلْمِ لَا يُقْتَنَصُ إِلَّا بِالْبُرْهَانِ. ....

بتصديق تلك النسبة، وذلك كالقول بأن «الواحد نصف سدس الاثني عشر»، فإن الحكم بصحة هذه النسبة يحتاج إلى نوع تأمل وتفكر(١).

قوله: «فالمطلوب من المعرفة لا يُقتنص إلا بالحد»: الفعل المضارع «يقتنص» مشتق من «الْقَنْصِ» و«الْاقْتِنَاصِ»، وهما في اللغة: «الصَّيْدُ»(٢).

وقد استعار المؤلف رحمه الله تعالى هذا الأمر المحسوس لما يُصَادُ من المعاني، وهو استعمال بلاغي يُعَدُّ من محسِّنات اللفظ.

والمراد بـ«المطلوب من المعرفة»: هو ما يتعلق بمعرفة المفردات، والذي يُطْلِقُ عليه أربابُ المنطق بأنه «تَصَوُّر».

وسبيل التعرف على معنى المفردة إنما هو «الحد»، إذ لا يمكن تصور معناها بدون تحديد المراد بها، بحسب ما وُضِعَتْ له في عُرف استعمالها، ولذلك كان الحد ضرورياً للإفصاح عن معاني المفردات.

قوله: «والمطلوب من العلم لا يُقتنص إلا بالبرهان»: المراد بالمطلوب من العلم هنا: هو «إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض»، وهو الذي يُطْلِقُ عليه أربابُ المنطق بأنه «تصديق».

ولا شك في أن القول بصحة تلك النسبة يكون مجرد دعوى،

---

(١) انظر: إيضاح المبهم ص٦.

(٢) انظر: لسان العرب ٧/ ٨٣.

فَلِذَلِكَ قُلْنَا: مَدَارِكُ الْعُقُولِ تَنْحَصِرُ فِيهِمَا.

حتى يقوم البرهان على إثبات الصحة المدَّعاة فيها، فإنْ قام البرهان على إثبات صحة النسبة كانت محل قبول وتسليم، وإن لم يقم برهان صحتها كانت جديرة بعدم اعتبارها وبعدم الاعتداد بها.

قوله: «فلذلك قلنا: مدارك العقول تنحصر فيهما»: «اللام» في قوله: «فلذلك» هي «لام الأجل»؛ أي: «فلأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «كون المطلوب من المعرفة لا يُقْتَنَصُ إلا بالحد»، و«كون المطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان».

وضمير التثنية في «فيهما» يعود إلى «الحد»، و«البرهان».

والمراد هنا: أن من خلال ما أوضحناه من كون المفردات لا تُعْرَفُ حقائقها إلا بالحد، ومن كون نسبة المفردات بعضها إلى بعض لا تُعْلَمُ صحتها إلا بالبرهان على إثبات تلك الصحة، يتبين بجلاء سبب انحصار «مدارك العقول» في الحد والبرهان، وبذلك يُعْلَمُ أن الحد والبرهان هما الطريقان لبيان المعنى في المفرد، ولإثبات صحة النسبة في المركب.



فصل
[في أقسام الحد]

وَالْحَدُّ يَنْقَسِمُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ: حَقِيقِيٌّ، وَرَسْمِيٌّ، وَلَفْظِيٌّ.

بعد أن أوضح المؤلف رحمه الله تعالى المكانة الكبرى التي تَبَوَّأَهَا «الحد»، حتى كان واحداً مما تنحصر مدارك العقول فيه، فقد عَقَدَ رحمه الله تعالى هذا الفصل ليكون مستقلاً ببيان أقسامه وما يتعلق بكل قسم منها، وذلك لمزيد العناية بها، والاهتمام بتجلية ما قد يكتنفها من لَبْسٍ وغموض.

قوله: «والحد ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي، ورسمي، ولفظي»:
ابتدأ المؤلف رحمه الله تعالى بالذكر الإجمالي لأقسام الحد، من أجل أن تكون معروفة معرفة أولية لدى القارئ الكريم، ثم شَرَعَ بعد ذلك في بيان كل قسم منها على حدة بياناً مفصَّلاً بما يكفل إعطاء تصور لا بأس به عما يتعلق بكل قسم من تلك الأقسام الثلاثة.

وإنما حَصَرَ المؤلف رحمه الله تعالى أقسام الحد في هذه الأقسام الثلاثة، وهي: الحقيقي، والرسمي، واللفظي: لأن الحد لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أنْ يُحَصِّلَ في الذهن صورةً لم تكن حاصلة فيه سابقاً.

الحالة الثانية: أن يفيد تَمَيُّزَ صورةٍ حاصلةٍ عمَّا عداها من بقية الصور.

وفي الحالة الأولى: إما أن يكون الحد بمحض «الذاتيات»، فيسمَّى «الحد الحقيقي» لإفادته حقائق المحدودات. وإما ألا يكون بمحض الذاتيات، فيسمَّى «الحد الرسمي».

وفي الحالة الثانية: فإن الحد قد أفاد معرفة كون اللفظ موضوعاً بإزاء معنى معين، وهذا هو المسمَّى بـ«الحد اللفظي»[1]

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية ص٨٨، نزهة الخاطر ١/٢٦.

[تعريف الحد الحقيقي]

فَالْحَقِيقِيُّ هُوَ الْقَوْلُ الدَّالُّ عَلَى مَاهِيَّةِ الشَّيْءِ، وَالْمَاهِيَّةُ مَا يَصْلُحُ جَوَاباً لِلسُّؤَالِ بِصِيغَةِ «مَا هُوَ».

وبهذا يتبين بجلاء انحصار «الحد» في هذه الأقسام الثلاثة، وسيتعرض المؤلف رحمه الله تعالى لإيضاح هذه الأقسام الثلاثة بضرب الأمثلة عليها.

قوله: «فالحقيقي هو القول الدال على ماهية الشيء»: «الفاء» في قوله: «فالحقيقي» هي فاء الفصيحة، لإفصاحها عن جملة شرطية تقديرها: «إذا علمتَ بأن الحد ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي ورسمي ولفظي، فاعلم بأن الحقيقي هو القول الدال على ماهية الشيء».

و«الحقيقي» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الحد»؛ أي: «فالحد الحقيقي».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الاصطلاحي للقسم الأول من أقسام الحد، وهو «الحد الحقيقي».

والمراد بـ«ماهية الشيء» ما اشتملت عليه ذاته من صفات تميزه عن غيره، وذلك كالقول بأن «الإنسان حيوان ناطق».

والمقصود من هذا التعريف هو أن «الحد» لا يكون حقيقياً إلا إذا كان مُعَرِّفاً للشيء بمحض ذاتياته، فإنْ استوعب الحد جميع تلك الذاتيات كان حداً حقيقياً تاماً، وإنْ وَرَدَ مقتصراً على البعض دون البعض الآخر كان حداً حقيقياً ناقصاً.

قوله: «والماهية ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة ما هو»: «ما» قوله: «ما يصلح» موصولية بمعنى «التي»، أو مصدرية فتؤول وما

....

دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والماهية الصالحة جواباً للسؤال بصيغة ما هو».

و«الصيغة» تطلق في اللغة على عدد من المعاني من أهمها ما يلي:

المعنى الأول: السِّبَاكَةُ، يقال: «صَاغَ الشيءَ يَصُوغُهُ صَوْغاً وَصِيَاغَةً وصِيغَةً»، بمعنى: سَبَكَهُ.

المعنى الثاني: الْوَضْعُ والتَّرْتِيبُ، يقال: «صَاغَ شِعْراً وكلاماً»؛ أي: وَضَعَهُ، ورَتَّبَهُ.

المعنى الثالث: الْخِلْقَةُ، يقال: «فلان حَسَنُ الصِّيغَةِ»؛ أي: حَسَنُ الْخِلْقَةِ.

المعنى الرابع: الْهَيْئَةُ، يقال: «صِيغَةُ الأمر كذا»؛ أي: هَيْئَتُهُ التي بُنِيَ عليها.

المعنى الخامس: الأَصْلُ، يقال: «فلان من صِيغَةٍ كريمة»؛ أي: من أصل كريم[1].

وبناءً على ذلك، فإنَّ صيغة «ما هو» هي اللفظة المسبوكة، الموضوعة على هيئة السؤال والاستفسار.

و«ما» في قوله: «ما هو» استفهامية.

والمراد بقول المصنف رحمه الله تعالى: «والماهية ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة ما هو»: أن «الماهية» هي الجواب المناسب عن السؤال المؤلَّف مِنْ «ما» الاستفهامية، والضمير المنفصل «هو» المعبَّر به عن طَلَبِ بيان حقيقة المسؤول عنه، وذلك كما لو سَأَلَ سائل عن حقيقة الإنسان، بقوله: «ما هو الإنسان؟»، فيكون الجواب عن هذا السؤال: بأنه حيوان ناطق.

(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣، القاموس المحيط ٣/ ١١٠.

[صيغ السؤال المتعلقة بأمَّهات المطالب]

فَإِنَّ صِيَغَ السُّؤَالِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِأُمَّهَاتِ الْمَطَالِبِ أَرْبَعَةٌ، أَحَدُهَا: «هَلْ» يُطْلَبُ بِهَا إِمَّا أَصْلُ الْوُجُودِ، وَإِمَّا صِفَتُهُ. ....

قوله: «فإن صيغ السؤال التي تتعلق بأمهات المطالب أربعة»:
المراد بصيغ السؤال: الألفاظ التي وَضَعَها العرب أصالةً للدلالة على الاستفهام عن أي أمر من الأمور.

والمراد بالمطالب هنا: إجابات الأسئلة التي يتوجَّه بها الناس إلى المسؤولين عما أرادوا إفادتهم بالجواب عنه، وذلك لأن السؤال يتطلب جواباً.

والمراد بأمهات المطالب: الأشياء التي تشتد حاجة الناس إلى الكشف عما يتعلق بها من حقائق ذواتها، أو أَصْلِ وجودها ونحو ذلك.

وإنما كانت الصيغ الأربع التي سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى هي أمهات المطالب، نظراً لكثرة دورانها على الألسنة حال الاستفهام عن أي مطلوب كان، دون سائر الصيغ الأخرى.

قوله: «أحدها: «هل» يطلب بها إما أصل الوجود، وإما صفته»:
الضمير في «أحدها» يعود إلى «صيغ السؤال».

والضمير في «بها» يعود إلى صيغة «هل».

والضمير في «صفته» يعود إلى «الوجود».

والمراد هنا: أن صيغة «هل» إذا وَرَدت على لسان السائل فإنه يقصد بها أحد شيئين:

....

الشيء الأول: طَلَبُ أَصْلِ الوجود.

والمراد بأصل الوجود: طَلَبُ الإفادة عن وجود ذات المسؤول عنه، وذلك كما في قول القائل: «هل الله تعالى موجود؟».

الشيء الثاني: طلب صفة الوجود.

والمراد بصفة الوجود: طلب الإفادة عن وَصْفِ الموجود حال ثبوت وجوده.

وبيان ذلك: أن الله تبارك وتعالى وَصَفَ نفسه بأنه سميع بصير، كما في قوله جل شأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

ووصف سبحانه نفسه بالقدرة، كما في قوله عزَّ سلطانه: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤].

فإذا أراد السائل بسؤاله طَلَبَ الإفادة عن وصف الله تبارك وتعالى بهذه الصفات الثلاثة، قال: «هل الله تعالى سميع؟»، و«هل الله تعالى بصير؟»، و«هل الله تعالى قدير؟».

فتكون هذه الأسئلة متعلقة بصفة الموجود، وليست متعلقة بأصل الوجود.

وبالنظر إلى «هل» باعتبار ما تدل عليه من الوجود أو صفته، فإنها تُسْتَعْمَلُ في المعاني الآتية:

المعنى الأول: «التقرير»، وذلك نحو قول القائل: «هل حضر زيد؟»، فالسؤال هنا يراد به طلب تقرير الحضور من عدمه.

وَالثَّانِي: «لِمَ» سُؤَالٌ عَنِ الْعِلَّةِ، جَوَابُهُ بِالْبُرْهَانِ. ....

المعنى الثاني: «التوكيد»، وذلك نحو قول الله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴿١﴾﴾ [الإنسان: ١]؛ أي: قد أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً.

المعنى الثالث: «الإنكار»، وذلك نحو أن يعترض شخص على عالم مشهود له برسوخه في العلم، فيقول له آخر: «هل أنت أعلم من هذا العالم الراسخ في العلم حتى تعارضه بقولك؟»، فهذا سؤال استقباح واستنكار.

المعنى الرابع: «النفي»، وذلك نحو قول القائل: «وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر؟»؛ أي: لا يصلح العطار ما أفسده الدهر.

قوله: **«والثاني: «لِمَ» سؤال عن العلة، جوابه بالبرهان»**: «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ»؛ أي: «اللفظ الثاني من صيغ السؤال التي تتعلق بأمهات المطالب».

وأَصْلُ «لِمَ» مكونة من حرف الجر وهو «اللام»، ومِنْ «ما» الاستفهامية.

والشأن في «ما» الاستفهامية المد بالألف، كما في قول الله تعالى: ﴿ٱلْحَآقَّةُ ﴿١﴾ مَا ٱلْحَآقَّةُ ﴿٢﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحَآقَّةُ ﴿٣﴾﴾ [الحاقة: ١ ـ ٣].

وكما في قوله سبحانه: ﴿ٱلْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴿٢﴾﴾ [القارعة: ١ ـ ٢].

ولكنها إذا دَخَلَ عليها حرف الجر وجب حذف الْأَلِفِ منها، سواء أكان حرف الجر «لاماً»، كما في قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [آل عمران: ٦٥].

وَالثَّالِثُ: «أَيٌّ» يُطْلَبُ بِهَا تَمْيِيزُ مَا عُرِفَ جُمْلَتُهُ. ....

أم كان حرف الجر «مِنْ»، كما في قول الله سبحانه: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥﴾ [الطارق: ٥].

أم كان حرف الجر «عَنْ»، كما في قول المولى جل شأنه: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١﴾ [النبأ: ١]. والضمير في «جوابه» يعود إلى «سؤال العلة».

والمراد هنا: أن السؤال إذا ورد بصيغة «لِمَ»، فإنه يدل على طلب إفادة التعليل المؤيَّد بالبرهان، وذلك كما لو قال قائل لآخر: «لِمَ ضربتَ عبدك؟»، فإنْ أَقَرَّ بحصول الضرب منه وأن العبد مستحق له، كان عليه أن يُبَرْهِنَ على استحقاق العبد لهذه العقوبة ببيان العلة الباعثة له على الضرب، كأن يقول: «ضربتُه لأنه عاصٍ لأوامري».

قوله: «والثالث: «أي» يطلب بها تمييز ما عرف جملته»: «الثالث» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ»؛ أي: «واللفظ الثالث من صيغ السؤال المتعلقة بأمهات المطالب».

والفعل المضارع «يُطْلَبُ» مبني للمجهول إذْ لم يُسَمَّ فاعله، والطالب هو السائل. والضمير في «بها» يعود إلى صيغة «أي».

و«ما» في قوله: «ما عرف» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «يطلب بها تمييز المعروف جملته».

والضمير في «جملته» يعود إلى «ما» الموصولية، أو المصدرية

والمراد بقول المؤلف رحمه الله تعالى: «يُطْلَبُ بها تمييز م عُرِفَ جملته»: أن يكون الشيء مُتَّفِقاً مع غيره في قاسم مشترا

....

أعظم، بحيث لا يختص به فرد واحد عن بقية الأفراد المشاركين له في ذلك القاسم، وحينئذ يكون الجواب بهذا الاشتراك جواباً إجمالياً لا يتميز به أحد المشتركين عن الآخرين، فيحصل بذلك اللَّبْسُ والإبهام، فكان لا بُدَّ من طلب التمييز، للفصل بين الأفراد حتى لا يتداخل بعضها في بعض.

ومثال ذلك: أن يسأل سائل فيقول: «ما الشجر؟»، فيقال له في الجواب: «إنه جسم».

والجواب بالجسمية هنا جواب عام، لا يختص بالشجر دون غيره، فيفضي ذلك إلى اختلاط الشجر بالحجر، فإن الحجر جسم من الأجسام أيضاً.

ونظراً لحصول هذا الخلط كان السائل بحاجة ماسة إلى طلب التمييز، فيقول: «أيُّ جسم هو؟»، فيقال له: «هو جسم نامٍ سوى الحيوان».

ولا بد أيضاً من ذِكْرِ قيد «سوى الحيوان»، حتى لا يؤدي وَصْفُ «النمو» إلى الخلط بين الشجر وما فيه نماء من إنسان وبهيمة.

ومما يصلح مثالاً من السنة المطهرة على ذلك: ما ورد أن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود[1] رضي الله تعالى عنه طَلَبَ من زوجته أن تدفع زكاتها إليه، فانطلقت إلى رسول الله ﷺ تسأله عن

(١) هو: أبو عبد الرحمٰن، عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، أسلم قديماً، وهاجر الهجرتين، وشهد بدراً والمشاهد بعدها، ولازم النبي ﷺ وكان صاحب نعليه، وهو من نبلاء الفقهاء والمقرئين. توفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة سنة اثنتين وعشرين.
انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٤/ ١٢٩، طبقات الفقهاء ص٤٣، تذكرة الحفاظ ١/ ١٣.

وَالرَّابِعُ: «مَا» وَجَوَابُهُ بِالْحَدِّ.

ذلك، حتى إذا وقفت عند بابه قالوا للنبي ﷺ: «هذه زينب تستأذن يا رسول الله»، قال: «**أيُّ الزيانب هي؟**»، قالوا: زوجة عبد الله بن مسعود[(١)].

فاستفسار النبي ﷺ بأي، إنما هو لطلب التمييز نظراً لكثرة مَنْ سُمِّينَ بزينب من الصحابيات رضي الله تعالى عنهن أجمعين.

قوله: «والرابع: «ما»، وجوابه بالحد»: «الرابع» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ»؛ أي: «اللفظ الرابع من صيغ السؤال المتعلقة بأمهات المطالب». والضمير في «جوابه» يعود إلى لفظ «ما».

وقوله: «بالحد» جار ومجرور متعلقان بعامل محذوف، تقديره: «يحصل»؛ أي: «وجوابه يحصل بالحد».

والمراد بالحد هنا هو «التعريف».

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من ذلك: أن السؤال إذا ورد على لسان السائل بصيغة «ما»، فإنه يراد به طَلَبُ بيانِ حَدِّ المسؤول عنه، وذلك بأنْ يُعَرِّفَهُ المجيب تعريفاً يكشف عن حقيقته، ويزيل اللبس عن ماهيته.

مثال ذلك: أن يسألَ سائلٌ، فيقول: «ما الخمر؟»، فيقال له في الجواب: «هو مائع يقذف بالزَّبَد، ثم يستحيل إلى الحموضة،

---

(١) هذا الحديث أورده الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد في كتاب «الزكاة»، باب «الصدقة على الأقارب وصدقة المرأة على زوجها»، وقال: «رواه أحمد وأبو يعلى، ورجال أحمد ثقات». انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٣/١١٧ ـ ١١٨.

وَسَائِرُ صِيَغِ السُّؤَالِ كَـ: «مَتَى»، وَ«أَيَّانَ»، وَ«أَيْنَ» يَدْخُلُ فِي مَطْلَبِ «هَلْ»، ....

ويُحْفَظُ في الدَّنِّ[(١)]»[(٢)].

قوله: «وسائر صيغ السؤال»: أي بقية الصيغ التي تجري على الألسنة، والتي وضعها العرب ألفاظاً دالةً على التساؤل عما أراد الناس الاستفسار عنه.

قوله: «كَـ: «متى»، و«أيان»، و«أين»»: هذه بعض الأمثلة على صيغ الأسئلة التي تُسْتَعْمَلُ في الاستفهام، سواء أكان الاستفهام بها متعلقاً بالزمان، أم كان متعلقاً بالمكان.

فإنّ «متى» يُسْتَفْهَمُ بها عن الزمان، وذلك كما في قول الله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥١﴾﴾ [الإسراء: ٥١].

و«أيان» كذلك يستفهم بها عن الزمان، كما في قول الله سبحانه: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾﴾ [الأعراف: ١٨٧، النازعات: ٤٢].

و«أين» يستفهم بها عن المكان، وذلك كما في قول النبي ﷺ للجارية: **«أين الله؟»**، قالت: «هو في السماء»، قال: **«مَنْ أنا؟»**، قالت: «أنت رسول الله»، فقال عليه الصلاة والسلام لسيدها: **«أعتقها فإنها مؤمنة»**[(٣)].

قوله: «يدخل في مطلب «هل»»: الجملة هنا خبر للمبتدأ وهو قوله: «وسائرُ صيغ السؤال».

---

(١) الدَّنُّ: هو الوعاء الذي يُستَخْدَمُ لحفظ الخمر فيه.

(٢) راجع: نزهة الخاطر ١/٢٧.

(٣) أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه، كتاب «المساجد ومواضع الصلاة»، باب «تحريم الكلام في الصلاة»، رقم الحديث (٥٣٧).

إِذِ الْمَطْلُوبُ بِهِ صِفَةُ الْوُجُودِ.

ومعنى «يدخل في مطلب هل»: أي يَصْدُقُ على الصيغ الثلاثة المذكورة، وهي: «متى»، و«أيان»، و«أين»، وكذلك ما ورد على شاكلتها، ما يَصْدُقُ على «هل» من جهة ما يُطْلَبُ بها ويُقْصَدُ منها.

وإنما قال المؤلف رحمه الله تعالى: «وسائر صيغ السؤال كمتى وأيان وأين يدخل في مطلب هل».

إنما قال ذلك جواباً عن سؤال مُقَدَّر، فكأنه قيل للمؤلف رحمه الله تعالى: «قد عَلِمْنَا أحكام المطالب الأربعة التي ذكرتَها، وكلها موضوعة للسؤال». فما حكم البواقي منها؟».

فأجاب رحمه الله تعالى بقوله: «إن مطلب متى، وأيان، وأين، وسائر صيغ السؤال داخل في مطلب هل»[1].

قوله: «إذ المطلوب به صفة الوجود»: هذه الجملة تعليل من المؤلف رحمه الله تعالى لقوله بأن سائر صيغ السؤال نحو: متى، وأيان، وأين داخلٌ في مطلب «هل».

والضمير في «به» يعود إلى «السؤال بواحدة من الصيغ الثلاثة المذكورة، وهي: متى، وأيان، وأين».

والمراد هنا: أن هذه الصيغ الثلاثة من صيغ السؤال، وهي: «متى»، و«أيان»، و«أين»، وسائر الصيغ الأخرى، تشترك مع صيغة «هل» في قَصْدِ إيرادها وطَرْحِ السؤال بها، فإنّ المقصود منها هو «طلب صفة الوجود».

وبيان ذلك: أن السؤال إذا وَرَدَ بصيغة «متى»، نحو قول

---

(١) راجع: نزهة الخاطر ١/ ٢٨.

وَالْكَيْفِيَّةُ مَا يَصْلُحُ جَوَاباً لِلسُّؤَالِ بِكَيْفَ.

القائل: «متى سيسافر زيد؟»، فإن السؤال بهذه الصيغة لا يُطْلَبُ به أَصْلُ الوجود، إذ السائل عالم بوجود زيد، ولو كان عالماً بعدمه لما تَوَجَّهَ بالسؤال عن زمن سفره، وإنما هذا السؤال يُطْلَبُ به صفة الوجود وهو «السفر»، من جهة وقت حدوثه.

وكذلك فإن السؤال إذا ورد بصيغة «أيان»، نحو قول القائل: «أيان حصاد الزرع؟»، فإن السؤال بهذه الصيغة لا يُطْلَبُ به أصل الوجود، لعلم السائل بوجود الزرع، وإنما هو متعلق بطلب صفة الوجود، وهو «الحصاد».

وأيضاً فإن السؤال إذا ورد بصيغة «أين»، نحو قول القائل: «أين يجلس عمرو؟»، فإن السؤال بهذه الصيغة لا يُطْلَبُ به أصل الوجود، إذ وجود عمرو ثابت متقرر، وإلا لما سُئِلَ عن مكان جلوسه، وإنما السؤال متجه إلى طلب صفة الوجود، وهو «الجلوس».

وإذا ثبت أن سائر الصيغ المعبَّر بها عن السؤال تشترك مع «هل» في قَصْدِ الإيراد، ثبت أن «هل» هي العمدة في هذا الباب، والبقية تبع لها.

قوله: «**والكيفية ما يصلح جواباً للسؤال بكيف**»: هذه الجملة معطوفة بالواو على الجملة السابقة، وهي قول المؤلف رحمه الله تعالى: «والماهية ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة ما هو». و«ما» في قوله: «ما يصلح» موصولية بمعنى «التي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الصالحة»؛ أي: «والكيفية الصالحة جواباً للسؤال بكيف» والمراد هنا: أن «الكيفية» هي

....

الجواب الصالح عن السؤال الوارد بصيغة: «كيف»، وذلك كما لو سأل سائل، فقال: «كيف يتعامل المسلم مع المسلم؟»، فيقال له في الجواب: يتعامل معه بالمنهجية الإسلامية التي من أسسها ما يلي:

أولاً: أن يستشعر رباط الأخوة الذي يجمع بين المسلمين، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠].

وكما ثبت في حديث الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري[(١)] رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً**»[(٢)].

وكما ثبت في حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر[(٣)] رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: «**المسلم أخو المسلم**»[(٤)].

ثانياً: أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه، كما ثبت في

---

(١) هو: عبد الله بن قيس بن سليم التميمي الأشعري، أسلم بمكة وهاجر إلى الحبشة، وكان ممن بعثه النبي ﷺ إلى اليمن ليعلم الناس القرآن، ولاه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه البصرة، توفي رضي الله تعالى عنه بالكوفة سنة أربع وأربعين. انظر: طبقات الفقهاء ص٤٤، مشاهير علماء الأمصار ص٣٧، تذكرة الحفاظ ١/ ٢٣، الطبقات الكبرى ٤/ ١٠٥، سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٨٠.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب «البر والصلة والآداب»، باب «تراحم المؤمنين وتعاطفهم»، رقم الحديث (٢٥٨٥).

(٣) هو: أبو عبد الرحمٰن، عبد الله بن عمر بن الخطاب، كان من أئمة الدين ومن أعلم الناس بالمناسك كما قال الإمام مالك: «أقام ابن عمر بعد النبي ﷺ ستين سنة يفتي الناس في الموسم، وكان من أئمة الدين»، توفي رضي الله تعالى عنه بمكة سنة أربع أو ثلاث، وهو ابن أربع وثمانين سنة. انظر: طبقات الفقهاء ص٤٩.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الإكراه»، باب «يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه»، رقم الحديث (٦٩٥١)؛ وأخرجه مسلم، كتاب «البر والصلة والآداب»، باب «تحريم ظلم المسلم وخذله»، رقم الحديث (٢٥٦٤).

....

حديث الصحابي الجليل أنس بن مالك[(١)] رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: **«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»**[(٢)].

ثالثاً: أن يتعاون مع أخيه المسلم على البر والتقوى، كما قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢].

وكما قال سبحانه: ﴿وَالْعَصْرِ ① إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ② إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ③﴾ [العصر: ١ ـ ٣].

رابعاً: النصح لكل مسلم، كما ثبت في حديث الصحابي الجليل تميم بن أوس الداري[(٣)] رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **«الدين النصيحة»**، قلنا: لمن يا رسول الله؟، قال: **«لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»**[(٤)].

خامساً: كَفُّ الأذى عن المسلم، كما ثبت في حديث

---

(١) هو: أبو حمزة، أنس بن مالك بن النضر الخزرجي النجاري، قدم النبي ﷺ المدينة وهو ابن عشر سنين فأهدته أمه إليه ليخدمه، فخدم النبي ﷺ عشر سنين، توفي رضي الله تعالى عنه سنة إحدى وتسعين. انظر: مشاهير علماء الأمصار ص٣٧، الجمع بين رجال الصحيحين البخاري ومسلم ١/ ٣٥.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الإيمان»، باب «من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، رقم الحديث (١٣)؛ وأخرجه مسلم، كتاب «الإيمان»، باب «الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير»، رقم الحديث (٤٥).

(٣) هو: أبو رقية، تميم بن أوس بن حارثة الداري، وهو أول من أسرج السراج في المسجد، غزا مع النبي ﷺ، وكان كثير التهجد، توفي رضي الله تعالى عنه بالشام. الإصابة ١/ ١٩١.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب «الإيمان»، باب «بيان أن الدين النصيحة»، رقم الحديث: (٥٥).

....

الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو بن العاص[(١)] رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: **«المسلم من سَلِمَ المسلمون من لسانه ويده»**[(٢)].

سادساً: الشفقة على المسلم والرحمة به، وذلك لما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل النعمان بن بشير[(٣)] رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: **«مثل المؤمنين في توادِّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمَّى»**[(٤)].

سابعاً: تحريم دم المسلم وماله وعرضه، وذلك لما ثبت في الصحيح من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة[(٥)] رضي الله تعالى

(١) هو: أبو محمد، عبد الله بن عمرو بن العاص القرشي السهمي، وكان من المكثرين لرواية الحديث عن النبي ﷺ، توفي رضي الله تعالى عنه بالشام سنة خمس وستين. الإصابة ٤/ ١١١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الرقاق»، باب «الانتهاء عن المعاصي»، رقم الحديث (٦٤٨٤).

(٣) هو: أبو عبد الله، النعمان بن بشير بن سعد الأنصاري، وهو أول مولود في الإسلام من الأنصار، سكن الكوفة مدة وكان يليها لمعاوية رضي الله تعالى عنه ثم خرج إلى الشام فسكنها وولي قضاء دمشق، قُتل رضي الله تعالى عنه بحمص حيث كان عاملاً لابن الزبير عليها، وذلك سنة خمس وستين. الإصابة ٣/ ٥٥٩، مشاهير علماء الأمصار ص٥١.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب «البر والصلة والآداب»، باب «تراحم المؤمنين وتعاطفهم»، رقم الحديث (٢٥٨٦).

(٥) هو: عبد الرحمٰن بن صخر الدوسي، وهو مشهور بكنيته، وقد أجمع أهل الحديث على أنه أكثر الصحابة حديثاً عن النبي ﷺ، توفي رضي الله تعالى عنه سنة سبع وخمسين. الإصابة ٧/ ١٩٩ ـ ٢٠٧.

....

عنه أن النبي ﷺ قال: **«كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»**[(١)].

ثامناً: مَنْعُ المسلم من الظلم، وذلك لما ثبت في الصحيح من حديث الصحابي الجليل جابر بن عبد الله[(٢)] رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **«ولْينصر الرجل أخاه ظالماً أو مظلوماً، إنْ كان ظالماً فَلْيَنْهَهُ فإنه له نَصْرٌ، وإن كان مظلوماً فلينصره»**[(٣)].

تاسعاً: السَّتْرُ على المسلم فيما لم يجاهر به من المعاصي، وذلك لما ثبت في الصحيح من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: **«لا يَسْتُرُ عبدٌ عبداً في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة»**[(٤)].

عاشراً: قضاء حوائج المسلم، وذلك لما ثبت في الصحيح من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: **«مَنْ كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته،**

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب «البر والصلة والآداب»، باب «تحريم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله»، رقم الحديث (٢٥٦٤).

(٢) هو: أبو عبد الله وأبو عبد الرحمٰن، جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري السلمي، أحد المكثرين من الرواية عن النبي ﷺ، وكان له حلقة في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم فيها، توفي رضي الله تعالى عنه سنة ثمان وسبعين بعد أن عاش أربعاً وتسعين سنة. انظر: الإصابة ٢/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البر والصلة والآداب»، باب «نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً»، رقم الحديث (٢٥٨٤).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب «البر والصلة والآداب»، باب «بشارة [illegible] الله تعالى عيبه في الدنيا»، رقم الحديث (٢٥٩٠).

....

ومن فَرَّجَ عن مسلم كربة فرّج الله عنه بها كربة من كُرب يوم القيامة»[١].

الحادي عشر: الشفاعة للمسلم فيما كان جديراً له، وذلك لقول الله تعالى: ﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا﴾ [النساء: ٨٥].

ولما ثبت في الصحيح من حديث الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري[٢] رضي الله تعالى عنه قال: كان النبي ﷺ إذا أتاه طالبُ حاجةٍ أَقْبَلَ على جلسائه فقال: **«اشفعوا تُؤْجَرُوا، ويقضي الله على لسان نبيه ما أحب»**[٣].

الثاني عشر: الإصلاح بين المسلمين، وذلك لقول الله تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١١٤﴾﴾ [النساء: ١١٤].

ولقوله سبحانه: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١].

ولما ثبت في الصحيحين من حديث الصحابية الجليلة أم كلثوم[٤] بنت عقبة بن أبي مُعَيْط رضي الله تعالى عنها قالت: سمعتُ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «المظالم»، باب «لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه»، رقم الحديث (٢٤٤٢).

(٢) هو عبد الله بن قيس بن سليم التميمي الأشعري، وقد سبقت ترجمته.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الزكاة»، باب «التحريض على الصدقة فيها» رقم الحديث (١٤٣٢).
وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البر والصلة والآداب»، «استحباب ال فيما ليس بحرام»، رقم الحديث (٢٦٢٧).

(٤) هي أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط الأموية، كانت

....

رسول الله ﷺ يقول: **«ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فَيَنْمِي خيراً أو يقول خيراً»**[(١)].

ونحو ذلك مما أرشدت إليه الشريعة المطهرة في كيفية التعامل مع المسلمين وحُسْن التلطف بهم والإحسان إليهم.

وإنما قال المؤلف رحمه الله تعالى: «والكيفية ما يصلح جواباً للسؤال بكيف»، للإشارة إلى أن «الكيفية» قد يصلح للسؤال عنها جوابٌ يَحْسُنُ تفسيرها به، وقد لا يصلح أن يجاب عنها بشيء يفضي إلى تفسيرها.

فمن صلاحية الجواب عن الكيفية ما سبق التمثيل به.

ومن عدم صلاحية الجواب عن الكيفية: ما يتعلق بتكييف ذات الله تبارك وتعالى، أو تكييف صفة من صفاته العلا، ولأجل هذا فقد حَذَّرَ سلفنا الصالح رضوان الله تعالى عليهم عن هذا النوع من التكييف، ومن ذلك أن ربيعة[(٢)] بن أبي عبد الرحمٰن رحمه الله

= وخرجت إلى المدينة مهاجرةً عام الحديبية فتبعها أخواها عمارة والوليد ليردّاها ويثنياها عن هجرتها فلم ترجع، وكانت قبل أن تهاجر بلا زوج، فلما قدمت المدينة تزوجها زيد بن حارثة، فلما قُتل تزوجها الزبير بن العوام، فلما فارقها تزوجها عبد الرحمٰن بن عوف، فلما مات عنها تزوجها عمرو بن العاص فمكثت عنده شهراً ثم ماتت رضي الله تعالى عنها. انظر: الإصابة ٨/ ٢٧٤.

(١) أخرجه البخاري، كتاب «الصلح»، باب «ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس»، رقم الحديث (٢٦٩٢).

ومسلم، كتاب «البر والصلة والآداب»، باب «تحريم الكذب وبيان المباح منه»، رقم الحديث (٢٦٠٥).

(٢) هو: أبو عثمان، ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن التيمي المدني، وهو من فقهاء أهل المدينة وحفاظهم، وعلمائهم بأيام العرب، وكان مجتهداً بصيراً بالراي. ولذلك يُقال له: =

....

تعالى حين سُئِلَ: كيف الاستواء؟، قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق»(١).

وقد جاء رجل إلى الإمام مالك(٢) رحمه الله تعالى، فقال: يا أبا عبد الله، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، كيف استوى؟. فَأَطْرَقَ الإمام مالك رحمه الله تعالى رأسه حتى علاه الرُّحَضَاءُ(٣)، ثم قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً»، فَأَمَرَ به أن يُخْرَجَ(٤).

قال الذهبي(٥) رحمه الله تعالى: «فانظر إليهم كيف أثبتوا

= ربيعة الرأي، توفي رحمه الله تعالى سنة ست وثلاثين ومائة. انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ١٥٧، طبقات الحفاظ ص٧٥، مشاهير علماء الأمصار ص٨١، وفيات الأعيان ٢/ ٢٨٨.

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد ص٦٧٤.

(٢) هو: أبو عبد الله، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني، إمام دار الهجرة، وقد كان ذا ذهن ثاقب وفهم وسعة علم حتى اتفق الأئمة على أنه حجة صحيح الرواية. ولد سنة ثلاث وتسعين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة تسع وسبعين ومائة. انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٢٠٧، الجرح والتعديل ٨/ ٢٠٤.

(٣) الرُّحَضَاءُ: الْعَرَقُ إِثْرَ الحمَّى، أو عَرَقٌ يغسل الجلد كثرةً. القاموس المحيط ٢/ ٣٣١.

(٤) انظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي ص١١٦.

(٥) هو: أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، كان إماماً حافظاً محدثاً عالماً بالجرح والتعديل، وله مصنفات نافعة منها: «تاريخ الإسلام الكبير»، و«الإعلام بوفيات الأعلام»، و«ميزان الاعتدال في نقد الرجال»، وغير ذلك. ولد سنة ثلاث وسبعين وستمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثمان وأربعين وسبعمائة. انظر: شذرات الذهب ٦/ ١٥٣ ـ ١٥٥.

....

الاستواء لله، وأخبروا أنه معلوم لا يحتاج لفظه إلى تفسير، ونفوا عنه الكيفية»[١].

وكذلك فإن المؤلف رحمه الله تعالى حين قال: «والكيفية ما يصلح جواباً للسؤال بكيف»، أراد بذلك الإشارة إلى أن «الحد» يتركب من أحد شيئين:

الأول: «الذَّاتِيَّات»، وهي: الجنس، والفصل، والنوع.

وسيتطرق المؤلف رحمه الله تعالى لبيان هذه الأمور.

الثاني: «الْعَرَضِيَّات»، وهي: الخاصة، والْعَرَضُ العام.

أما «الخاصة» فهي عند المناطقة: الكلي الخاص بموضوعه، وتقع في جواب «أي شيء». ومعنى ذلك: أن الخاصة هي الصفة المقصورة على ذات الموصوف فقط، فلا تتعدى محلها إلى محلٍّ سواه، ويضربون لذلك مثالاً بلفظ: «الضاحك»، فإذا قيل: «أي شيء يميز الإنسان عن سائر الحيوان؟»، كان الجواب بالخاصة، فيقال: «ضاحك». إذ لا يوجد في سائر الحيوان مَنْ هو ضاحك إلا الإنسان فقط.

وأما «الْعَرَضُ العام» فهو عند المناطقة: الكلي الشامل لموضوعه، ولغير موضوعه. ومعنى ذلك: أن العرض العام هو الوصف الذي لا يختص بموضوعه فقط، بل يدخل مع موضوعه سواه ممن يشترك معه في الصفة ذاتها، إلا أنه لا يقع في جوابٍ أصلاً؛ لأنه لا يميز الماهية بسبب شموله وعمومه، ويضربون لذلك مثلاً بلفظ «الماشي»، وبلفظ «المتنفِّس»، فإنّ كلّاً منهما يعرض

---

(١) انظر: تيسير العزيز الحميد ص٦٧٥.

وَالْمَاهِيَّةُ تَتَرَكَّبُ مِنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ.

لماهية الإنسان ولا يختص به، بل يشمله وبقية أنواع جنسه[(١)].

ولما كان الحد يتركب من هذين الشيئين، عَبَّرَ المؤلف رحمه الله تعالى عن «الذاتي» بالماهية، وعن «الْعَرَضِي» بالكيفية.

قوله: «والماهية تتركب من الصفات الذاتية»: أي إذا علمتَ بأن ماهية الشيء هي كُنْهُهُ وحقيقته، فلا بُدَّ من أن تراعي حال الجواب عن السؤال الوارد بصيغة «ما هو» ذِكْرَ جميع ما تشتمل عليه ذات المعرَّف من نعوت وصفات، حتى يَحْصُلَ لسامع الجواب التصور الكامل عن طبيعة تلك الذات المعرَّفة.

وبيان ذلك: أنه لو سأل سائل، فقال: «ما هي الخمرة؟»، فقيل له في الجواب: «هي شراب سائل»، لكان صادقاً فيما اشتمل عليه جوابه من ذِكْرِ هاتين الصفتين، وهما «الشراب» و«السيولة»، إلا أن هاتين الصفتين ليستا كافيتين في بيان حقيقة الخمر، وذلك أن سيولة الشراب ليست قاصرة على الخمر وحدها، بل إن الماء كذلك فهو شراب سائل، فيؤدي ذلك إلى الخلط بين المعرَّف وغيره، والأصل في الحد أن يكون سالماً من الخلط، إذ الخلط مُفْضٍ إلى دخول غير المعرَّف في ذات المعرَّف، فيفقد التعريف بذلك شرطاً أساسياً من شروط صحة الحد، وهو كونه مانعاً.

ولهذا كان لزاماً على المعرِّف للخمرة أن يضيف إلى صفتي «الشراب» و«السيولة» فيها وصفاً ثالثاً، وهو «الإسكار»، فيقول: «الخمرة هي شراب سائل مسكر»، إذ باكتمال ذِكْرِ هذه الصفات الذاتية الثلاثة تتبين حقيقة الخمر وتتحدد ماهيتها.

(١) انظر: شرح السلم في المنطق ص٢٩.

[تعريف الوصف الذاتي، وإيضاحه بالأمثلة]

وَالذَّاتِيُّ: كُلُّ وَصْفٍ يَدْخُلُ فِي حَقِيقَةِ الشَّيْءِ دُخُولاً لَا يُتَصَوَّرُ فَهْمُ مَعْنَاهُ بِدُونِ فَهْمِهِ، كَالْجِسْمِيَّةِ لِلْفَرَسِ، وَاللَّوْنِيَّةِ لِلسَّوَادِ. إِذْ مَنْ فَهِمَ الْفَرَسَ ....

قوله: «والذاتي كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه»: «الذاتي» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الوصف»؛ أي: «والوصف الذاتي...».

والمقصود بالوصف الذاتي: الصفة المتعلقة بذات المحدود الذي يراد تجلية معناه وإيضاح حقيقته.

والضمير في «معناه» يعود إلى «الشيء».

والضمير في «فهمه» يعود إلى «الوصف الذاتي».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو التعريف الاصطلاحي للوصف الذاتي، طبقاً لما قرره المناطقة عندهم.

والمراد بهذا التعريف: أن «الحد» لا يكون حقيقياً، إلا إذا اشتمل على صفة المحدود التي لا يمكن أن يُتَعَرَّفَ على ذاته إلا من خلال ذكرها في معرض إيراد القول الشارح لتلك الذات، بحيث لو أُغْفِلَتْ تلك الصفة وضُرِبَ الذكر عنها صفحاً لم تتبين للسامع حقيقة المحدود الذي يراد التعريف بماهيته.

وبذلك يُعْلَمُ أن «الوصف الذاتي» هو الوصف الذي يتوقف على ذِكره بيانُ حقيقة المحدود، بحيث لو لم يُذْكَرْ لكانت تلك الحقيقة مجهولةً مُبْهَمَةً، لعدم حصول تصورها في الذهن.

قوله: «كالجسمية للفرس، واللونية للسواد. من فهم الفرس،

فَهِمَ جِسْماً مَخْصُوصاً، فَالْجِسْمِيَّةُ دَاخِلَةٌ فِي ذَاتِ الْفَرَسِيَّةِ دُخُولاً بِهِ قِوَامُهَا فِي الْوُجُودِ. وَالْعَقْلُ لَوْ قَدَّرَ عَدَمَهَا بَطَلَ وُجُودُ الْفَرَسِ، وَلَوْ خَرَجَتْ عَنِ الذِّهْنِ بَطَلَ فَهْمُ الْفَرَسِ.

فهم جسماً مخصوصاً، فالجسمية داخلة في ذات الفرسية دخولاً به قوامها في الوجود»: الضمير في «به» يعود إلى «الدخول»؛ أي: دخول الجسمية في ذات الفرس.

والضمير في «قوامها» يعود إلى «الذات».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو بيانٌ إيضاحي لحقيقة الوصف الذاتي الذي لا يُتَصَوَّرُ فهم معنى الذات بدون فهمه، وذلك من خلال ضَرْبِ مثالين:

المثال الأول: «الجسمية للفرس»، فإن مَنْ أدرك معنى لفظة: «الفرس» وهو الحيوان المعروف، فَهِمَ بهذا الإدراك أن للفرس جسماً يخصه، إذ لا يستقيم للفرس وجود في الحياة من غير أن يكون له جسم مخصوص.

وبناءً على ذلك، فلا يصح لمن أراد أن يَحُدَّ «الفرس» أن يهمل ذِكْرَ هذه الصفة فيه، وهي: «الجسمية»، بل لا بُدَّ من أن يتنبه لذكر تلك الصفة الأساسية، فيقول: «الفرس جسم نامٍ».

المثال الثاني: «اللونية للسواد»، فإنّ مَنْ أدرك معنى «السواد» فهِمَ بهذا الإدراك لوناً مخصوصاً لا يشاركه فيه غيره من سائر الألوان الأخرى.

قوله: **«والعقل لو قَدَّرَ عدمها بطل وجود الفرس، ولو خرجت عن الذهن بطل فهم الفرس»**: الواو في قوله: «والعقل» حالية؛ أي:

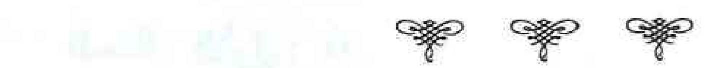
....

«والحال لو قَدَّرَ العقل عدمها لبطل وجود الفرس».

والضمير في «عدمها» يعود إلى «الجسمية».

والمراد هنا: لو افترضنا أن العقل قَدَّرَ عدم وجود الجسمية في الفرس، للزم من ذلك بطلان وجوده، إذ لا يُتَصَوَّرُ عقلاً وجود فرس في دنيا الواقع من غير جسم يستمد منه قوام الحياة.

وكذلك لو قَدَّرْنَا خروج الجسمية عن الذهن بسبب غفلته عنها، للزم من ذلك بطلان فَهْمِ حقيقة الفرس، إذ الفهم لا يتأتَّى إلا بتصور الحقيقة، وبدون الجسمية تنعدم حقيقة الفرس، وإذا انعدمت الحقيقة انعدم التصور الذي هو عماد فَهْمِ المعنى المراد.



[تعريف الوصف اللازم، وبيان الفرق بينه وبين الوصف الذاتي]

وَالْوَصْفُ اللَّازِمُ مَا لَا يُفَارِقُ الذَّاتَ، لَكِنَّ فَهْمَ الْحَقِيقَةِ غَيْرُ مَوْقُوفٍ عَلَيْهِ، ....

قوله: «والوصف اللازم ما لا يفارق الذات»: «ما» في قوله: «ما لا يفارق» موصولية بمعنى «الذي».

ومعنى: «لا يفارق الذات»؛ أي: لا ينفك عنها بحال.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تعريف «الوصف اللازم»، كما اصطلح عليه أرباب المنطق.

والمراد بهذا التعريف: أن لكل ذات أوصافاً لازمة، لا يمكن أن تنفك عنها بأي حال من الأحوال، بل تظل متعلقة بها دون مفارقة لها.

قوله: «لكنّ فهم الحقيقة غير موقوف عليه»: الضمير في «عليه» يعود إلى «الوصف اللازم».

وهذه الجملة استدراكية، أراد المؤلف رحمه الله تعالى من سَوْقها إزالة ما قد يعلق في ذهن القارئ الكريم من تَوَهُّم حَاصِلُهُ: توقف فَهْم حقيقة الذات على هذا الوصف، بسبب ما بينهما من تلازم لا يقبل الانفكاك أبداً، فكان لا بد ـ لإزالة هذا التوهم ـ من بيان عدم وجود علاقة بين لزوم الوصف للذات، وبين توقف فهم حقيقة تلك الذات على ذلك الوصف اللازم.

كَالظِّلِّ لِلْفَرَسِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَإِنَّهُ لَازِمٌ غَيْرُ ذَاتِيٍّ، إِذْ فَهْمُ حَقِيقَةِ الْفَرَسِ غَيْرُ مَوْقُوفٍ عَلَى فَهْمِهِ، ....

وبهذا البيان الاستدراكي الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى، يتضح الفارق الكبير بين «الوصف الذاتي»، و«الوصف اللازم».

ووجه الفرق بينهما: أن «الوصف الذاتي» لا يمكن تصور حقيقة الذات بدونه، فهو شَرْطٌ أساس يتوقف على إدراكه بيانُ ماهية المحدود.

وأما «الوصف اللازم» فرغم ملازمته للذات، إلا أنّ فَهْمَ حقيقة الذات ليس متوقفاً على إدراك ملازمة هذا الوصف لها، بل يمكن تصور حقيقة الذات مع وجود غفلة الذهن عن حصول تلك الملازمة.

والسبب في عدم توقف فهم حقيقة الذات على إدراك الوصف اللازم: أن الوصف اللازم في واقع حاله إنما كان لازماً للماهية بعد تحقق فهمها.

وبناءً على ذلك فإنّ فَهْمَ حقيقة الذات كان متقدماً على فهم الوصف اللازم، وإذا كان الشأن كذلك فإنّ فَهْمَ المتقدم لا يتوقف على فهم المتأخر.

قوله: «كالظل للفرس عند طلوع الشمس، فإنه لازم غير ذاتي، إذ فهم حقيقة الفرس غير موقوف على فهمه»: الضمير في «فإنه» يعود إلى «الظل»، وإليه كذلك عود الضمير في «فهمه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي للقول بعدم توقف معرفة الذات على معرفة الوصف اللازم.

وَكَوْنُ الْفَرَسِ مَخْلُوقَةً، أَوْ مَوْجُودَةً، أَوْ طَوِيلَةً، أَوْ قَصِيرَةً، كُلُّهَا لَازِمَةٌ لَهَا غَيْرُ ذَاتِيَّةٍ، فَإِنَّكَ تَفْهَمُ حَقِيقَةَ الشَّيْءِ وَإِنْ لَمْ تَعْلَمْ وُجُودَهُ.

وبيان ذلك: حيث ثبت أن للفرس جسماً مخصوصاً، فإن لهذا الجسم ظلّاً يعكسه حين تطلع الشمس، وهذا الظل وصف لازم للفرس، ولكنَّ حقيقة الفرس ليست متوقفة من جهة فهمها على فهم ملازمة ذلك الوصف، لكونه ليس وصفاً ذاتياً، فإن الإنسان بإمكانه أن يتصور حقيقة الفرس وإنْ غاب عن ذهنه وجودُ ظلٍّ له.

قوله: «وكون الفرس مخلوقة أو موجودة أو طويلة أو قصيرة، كلها لازمة لها غير ذاتية، فإنك تفهم حقيقة الشيء وإن لم تعلم وجوده»: هذه الجملة إما أن تكون معطوفة على الجملة السابقة، وهي قول المؤلف رحمه الله تعالى: «كالظل للفرس عند طلوع الشمس، فإنه لازم غير ذاتي»، وحينئذ يكون موقف هذه الجملة الإعرابي هو الجر بكاف التشبيه المحذوفة، إذ التقدير: «وككون الفرس مخلوقة أو موجودة...».

وإما أن تكون استئنافية، وحينئذ يكون لفظ «الْكَوْنِ» في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وكونُ الفرس مخلوقة» مبتدأ مرفوع بالابتداء، وجملة «كلها لازمة» هي خبر ذلك المبتدأ.

والضمير في «كلها» يعود إلى الأوصاف المذكورة، وهي قوله: «مخلوقة»، و«موجودة»، و«طويلة»، و«قصيرة».

ولفظ «لازمة» في قوله: «كلها لازمة لها» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «أوصاف»؛ أي: «كلها أوصاف لازمة لها».

....

والضمير في «لها» يعود إلى «حقيقة الفرس».

ولفظ «ذاتية» في قوله: «لازمة لها غير ذاتية» صفة لموصوف محذوف أيضاً، تقديره: «أوصاف»؛ أي: «غير أوصاف ذاتية».

والضمير في «وجوده» في قوله: «وإن لم تعلم وجوده» يعود إلى «الوصف اللازم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو إضافة أمثلة أخرى على المثال السابق، لإيضاح عدم توقف معرفة حقيقة الذات على معرفة الوصف اللازم لها.

وبيان ذلك: أن وَصْفَ الفرس بكونها مخلوقة، أو موجودة، أو بكونها طويلة أو قصيرة، هو وَصْفٌ لها بأوصاف لازمة، وليس وصفاً لها بأوصاف ذاتية.

ودليل كون تلك الأوصاف من قبيل الوصف اللازم، لا من قبيل الوصف الذاتي: أنَّ فهم حقيقة الفرس تسبق إلى الذهن، دون توقفٍ على فهم كونها مخلوقة، أو موجودة، أو طويلة، أو قصيرة. ولو كانت هذه الأوصاف ذاتية لما سَبَقَ فهم حقيقة الفرس بدون فهمها وإدراكها.



[تعريف الوصف العارض، وبيان الفرق بينه وبين الوصفين الذاتي واللازم]

وَأَمَّا الْوَصْفُ الْعَارِضُ فَمَا لَيْسَ مِنْ ضَرُورَتِهِ أَنْ يُلَازِمَ،

قوله: «وأما الوصف العارض فما ليس من ضرورته أن يلازم»:

«العارض» من «الْعَرَضِ»، وهو في اللغة: مَا يَعْرِضُ للإنسان من الهموم والأشغال، أو: هو الْآفَةُ التي تَعْرِضُ في الشيء[1].

وأما «العرض» عند المناطقة فهو كما عرَّفه المؤلف رحمه الله تعالى هنا ـ بأنه: الوصف الذي ليس من ضرورته أن يلازم الموصوف.

و«ما» في قوله: «فما» موصولية بمعنى «الذي»، فيكون تقدير الكلام: «والوصف العارض فالذي ليس من ضرورته أن يلازم».

والضمير في «ضرورته» يعود إلى «ما» الموصولية.

والمراد بقول المؤلف رحمه الله تعالى: «والوصف العارض فما ليس من ضرورته أن يلازم»:

هو أن الوصف الْعَرَضي وَصْفٌ طارئ، والوصف الطارئ ليس له صفة الديمومة والثبوت، وإذا فَقَدَ الوصف العارض صفة الديمومة والثبوت فلا ملازمة فيه للذات، بل قد يطرأ عليها ثم ينفك عنها.

وبهذا الحد المبيِّن لحقيقة «الوصف العارض» يتضح الفرق الكبير بينه وبين الوصفين السابقين، وهما «الذاتي»، و«اللازم».

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ١٦٩.

بَلْ تُتَصَوَّرُ مُفَارَقَتُهُ إِمَّا سَرِيعاً كَحُمْرَةِ الْخَجَلِ، أَوْ بَطِيئاً كَصُفْرَةِ الذَّهَبِ. ....

ووجه الفرق بينه وبينهما: أن كلّاً من الوصفين الذاتي واللازم لهما صفة الديمومة والثبوت، بحيث لا يفارقان الذات بحال.

بينما الوصف العارض ـ لفقده صفة الديمومة والثبوت ـ ليس من ضرورته ملازمة الذات، بل إنه قابل للانفصال عنها.

قوله: «بل تتصور مفارقته إما سريعاً كحمرة الخجل، أو بطيئاً كصُفرة الذهب»: الضمير في «مفارقته» يعود إلى «الوصف العارض».

وهذه الجملة توكيد لكون الوصف العارض ليس من ضرورته ملازمة الذات.

والمراد هنا: توكيد عدم ملازمة «الوصف العارض للذات» بضرب مثالين دالَّين على إمكان تصور مفارقة الوصف العرضي لحقيقة الذات، سواء أكانت تلك المفارقة سريعة أم بطيئة، وهذان المثالان هما:

المثال الأول: «حُمرة الخجل»، وذلك أن الإنسان إذا خجل في موقف من المواقف، فإن الحمرة تعلو وجهه.

إلا أن هذه الحمرة ليست ملازمة لذات هذا الإنسان، بل إنها وصف عرضي طارئ سرعان ما يختفي أثرها ويزول لونها.

المثال الثاني: «صفرة الذهب»، إذ المعهود في هذا المعدن الثمين صفرة اللون فيه، وهذه الصفرة ليست وصفاً لازماً له، بل هي وصف عارض قابل لمفارقة الذات، وكون تلك المفارقة بطيئة فإنه لا يمنع من تصور حصول الانفكاك بين هذا الوصف والذات التي تعلَّق بها.

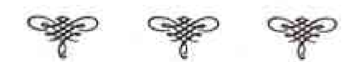
وَالصِّبَا، وَالْكُهُولَةُ، وَالشَّيْخُوخَةُ أَوْصَافٌ عَرَضِيَّةٌ، إِذْ لَا يَقِفُ فَهْمُ الْحَقِيقَةِ عَلَى فَهْمِهَا، وَتُتَصَوَّرُ مُفَارَقَتُهَا.

قوله: «والصبا، والكهولة، والشيخوخة أوصاف عرَضية، إذ لا يقف فهم الحقيقة على فهمها، وتتصور مفارقتها»: الضمير في «فهمها» يعود إلى «الأوصاف العَرَضية المذكورات هنا»، وهي: الصِّبا، والكهولة، والشيخوخة. وكذلك إليها عود الضمير في «مفارقتها».

والمراد هنا: أن الإنسان في مدة حياته يمر بمراحل عمرية مختلفة كالصبا، والكهولة، والشيخوخة. وهذه المراحل العمرية المختلفة أوصاف عارضة، وهي وإنْ كانت بطيئة الزوال إلا أنه ليس لها سَمْتُ الثبوت والاستقرار.

وبما أن تلك الصفات عديمة الثبوت والاستقرار، فلا تتحقق الملازمة فيها لذات الإنسان لأنها قابلة للتغير والتحوُّل.

وإذا كانت تلك الصفات غير ملازمة للذات، فإنه لا يتوقف فَهْمُ حقيقة الإنسان على فهمها، إذ العقل لا يمنع مفارقتها للذات، بل إنه يتصور تلك المفارقة، والتصور دليل الإمكان لا الاستحالة.



[أقسام الأوصاف الذاتية]

[القسم الأول: الجنس]

ثُمَّ الأَوْصَافُ الذَّاتِيَّةُ تَنْقَسِمُ إِلَى جِنْسٍ، وَفَصْلٍ. فَالْجِنْسُ هُوَ الذَّاتِيُّ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فَصَاعِداً مُخْتَلِفَيْنِ بِالْحَقِيقَةِ.

قوله: «ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس، وفصل»: بَعْدَ أن ذكر المؤلف رحمه الله تعالى الحد الاصطلاحي للوصف الذاتي، وهو أنه: «كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يُتَصَوَّرُ فَهْمُ معناه بدون فهمه».

أراد أن يبيِّن هنا أقسام هذا الوصف الذاتي، فأفاد بأنه ينقسم إلى قسمين رئيسين، هما: الجنس، والفصل.

قوله: «فالجنس هو الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة»: هذا هو الحد الاصطلاحي المنطقي للقسم الأول من قسمي الوصف الذاتي، وهو «الجنس».

والمراد بهذا التعريف: أن «الجنس» لفظ واحد، ولكنه ليس دالّاً على فرد معين، بل إن وَحْدَةَ اللفظ فيه دالة على حصول الشركة بين أكثر من فرد، وذلك كلفظ: «الحيوان»، فإنه لفظ واحد، ولكنه في حقيقته هو لفظ مشترك بين الإنسان والبهيمة، وهذا الاشتراك إنما هو في وحدة الإطلاق اللفظي فقط، دون اتحاد الحقائق، إذ الحقائق مختلفة بين الشريك وشريكه الآخر في الذاتي المشترك.

....

وبيان ذلك: أن «الحيوان» ـ كما سبق ـ يطلق على «الإنسان»، وعلى «البهيم» نحو «الحصان»، و«الكلب».

إلا أن هذا الإطلاق إطلاق من جهة الاشتراك في وحدة اللفظ، وليس إطلاقاً من جهة الاشتراك في وحدة الحقيقة، فإن الحقائق مختلفة بين الإنسان، والحصان، والكلب. إذ حقيقة الإنسان أنه حيوان ناطق، وحقيقة الحصان أنه حيوان صاهل، وحقيقة الكلب أنه حيوان نابح.

وبناءً على ذلك فلا تلازم في «الذاتي المشترك» بين الاشتراك في وحدة اللفظ، والاشتراك في وحدة الحقيقة، بل اللفظ واحد والحقيقة مختلفة.



[أقسام الجنس]

ثُمَّ هُوَ مُنْقَسِمٌ إِلَى عَامٍّ لَا أَعَمَّ مِنْهُ، كَالْجَوْهَرِ يَنْقَسِمُ إِلَى جِسْمٍ وَغَيْرِ جِسْمٍ، وَالْجِسْمُ يَنْقَسِمُ إِلَى نَامٍ وَغَيْرِهِ، وَالنَّامِي يَنْقَسِمُ إِلَى حَيَوَانٍ وَغَيْرِ حَيَوَانٍ، وَالْحَيَوَانُ يَنْقَسِمُ إِلَى آدَمِيٍّ وَغَيْرِهِ.

قوله: «ثم هو منقسم إلى عام لا أعم منه»: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الجنس».

والضمير في «منه» يعود إلى «العام».

والمقصود بالعام الذي لا أعم منه: هو الذي ليس فوقه ما هو أبلغ في الدلالة على العموم منه.

والمراد هنا: أن القسم الأول من قسمي «الأوصاف الذاتية»، وهو «الجنس» ينقسم إلى قسمين رئيسين، وأحد هذين القسمين الرئيسين هو «العام الذي لا أعم منه».

وهذا القسم هو الذي يطلق عليه أرباب المنطق اسم «جنس الأجناس».

قوله: «كالجوهر ينقسم إلى جسم وغير جسم، والجسم ينقسم إلى نامٍ وغيره، والنامي ينقسم إلى حيوان وغير حيوان، والحيوان ينقسم إلى آدمي وغيره»: هذا مثال توضيحي للجنس العام الذي لا يوجد ما هو أعم منه

وَإِلَى خَاصٌّ لَا أَخَصَّ مِنْهُ، ....

و«الجوهر» في اصطلاح المناطقة هو: عبارة عما ليس في موضوع[1].

أي: أنه القائم بشخصه، لكونه معتداً بنفسه مستقلّاً بذاته.

وهُمْ بهذا التعريف يجعلون «الجوهر» في مقابل «الْعَرَض»، لكون العرض لا يقوم بنفسه، بل هو مفتقر في قيامه إلى غيره.

والمراد من هذا التمثيل التوضيحي: أن «الجوهر» جنس عالٍ، حيث يندرج تحته عدد من الأجناس، وهي كما يلي:

١ ـ الجسم، وينقسم إلى قسمين، أحدهما: الجسم النامي كالإنسان، ونحوه.

وثانيهما: الجسم غير النامي، كالحجر وغيره.

٢ ـ النامي، وينقسم إلى قسمين، أحدهما: الحيوان كالإنسان، والبهيمة.

وثانيهما: ما عدا الحيوان، كالشجر فإنه جسم نامٍ.

٣ ـ الحيوان، وينقسم إلى قسمين، أحدهما: الآدمي.

وثانيهما: البهيمة.

وحيث ثبت أن هذه الأجناس الثلاثة تندرج كلها تحت «الجوهر»، تبيَّن أن «الجوهر» هو جنس الأجناس، وبذلك أصبح عاماً لا أعم منه.

قوله: «وإلى خاص لا أخص منه»: هذا هو القسم الثاني من قسمي «الجنس»، وهو «الخاص الذي لا أخص منه».

---

(١) انظر: معيار العلم في فن المنطق للغزالي ص٢٢٩.

كَالإِنْسَانِ.

ومعنى: «خاص لا أخص منه»؛ أي: ليس دونه ما هو أبلغ منه في الدلالة على الخصوص.

والضمير في «منه» يعود إلى «الخاص».

قوله: «**كالإنسان**»: هذا مثال توضيحي للجنس الخاص الذي لا أخص منه، وهو الذي يطلق عليه المناطقة اسم: «نوع الأنواع».

وإنما كان «الإنسان» قسماً من أقسام «الجنس»، وهو في حقيقته نوع من الأنواع لاندراجه تحت «الحيوان» الذي يعم الإنسان والبهيم، إنما كان كذلك ليس بالنظر إلى ما فوقه، بل بالنظر إلى ما تحته، إذ يندرج تحته عدد من الأنواع كالذكر والأنثى، والحر والعبد، والحي والميت، والعاقل والمجنون، والصغير والكبير، والقادر والعاجز، والمؤمن والكافر، والعدل والفاسق، والطائع والعاصي، ونحو ذلك.

وبهذا يتبين أن لفظ «الإنسان» جنس بالإضافة إلى ما تحته وإنْ كان نوعاً بالنسبة لما فوقه.

وأما كون «الإنسان» من قبيل الخاص الذي لا أخص منه، فالسبب في ذلك: أن «الأنواع الإضافية» يحصل ترتيبها عند المناطقة ترتيباً تنازلياً، بأن يكون نَوْعٌ تحته نوع آخر، وهكذا إلى النوع الأدنى، كالجسم ـ مثلاً ـ فإنه نوع إضافي، تحته نوع وهو الجسم النامي، وتحته الحيوان، وتحته الإنسان.

وحيث تناهت تلك الأنواع إلى الإنسان بحسب الترتيب

وَلَا أَعَمَّ مِنَ الْجَوْهَرِ إِلَّا الْمَوجُودُ، وَلَيْسَ بِذَاتِيٍّ.

التنازلي، كان الإنسان بذلك هو الخاص الذي لا أخص منه[١].

قوله: «ولا أعم من الجوهر إلا الموجود، وليس بذاتي»: قَرَّرَ المؤلف رحمه الله تعالى فيما سبق أن «الجوهر» هو من قبيل العام الذي لا أعم منه.

وهنا قرر بأن «الموجود» هو العام الذي لا أعم منه، لكون «الجوهر» مندرجاً تحته، إذ الموجود يشمل ما كان جوهراً وما لم يكن جوهراً.

وهذان التقريران قد يلوح التعارض من ظاهرهما لبادئ الرأي، ولبيان عدم تحقق التعارض بينهما صَرَّحَ المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «وليس بذاتي».

وبيان ذلك: لا شك في أن «الموجود» أعم من «الجوهر»، إلا أن الموجود ليس من قبيل الذاتي، وإذا لم يكن ذاتياً فإنه لا دخل له في باب «الحدود» التي يراد بها بيان حقيقة الشيء وماهيته، وبيان حقيقة الشيء وماهيته إنما يكون بالذاتيات.

وإذا ثبت أن «الموجود» لا مدخل له في باب الحدود وهي المرادة بالبحث هنا في هذا المقام، تبيَّن أن الموجود خارج عن محل البحث، فلا يكون مقاوماً ومعارضاً للجوهر الذي هو جنس ذاتي تُحَدَّدُ به ماهية الأشياء.

وحيث سَلِمَ «الجوهر» من الْمُعَارِضِ له، صَحَّ القول بأنه الأعم الذي لا يوجد ما هو أعم منه.

---

(١) راجع: نزهة الخاطر ١/ ٣٣.

وَلَا أَخَصَّ مِنَ الإِنْسَانِ إِلَّا الأَحْوَالُ الْعَرَضِيَّةُ مِنَ الطُّولِ، وَالْقِصَرِ، وَالشَّيْخُوخَةِ، وَنَحْوِهَا.

قوله: «ولا أخص من الإنسان إلا الأحوال العرضية من الطول، والقصر، والشيخوخة، ونحوها»: الضمير في «نحوها» يعود إلى «الصفات المذكورة»، وهي: الطول، والقصر، والشيخوخة.

ومن الأحوال التي تطرأ على الإنسان، وتكون نحواً مما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى، بجامع الوصف الْعَرَضِي في كلٍّ منها: الكهولة، والبياض، والسواد.

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى من سَوْقِ هذه العبارة: أنه لا تعارض بين قولنا: «لا أخص من الإنسان»، وقولنا: «ولا أخص من الإنسان إلا الأحوال العرضية من الطول، والقصر، والشيخوخة».

وبيان ذلك: أن هذه الأوصاف المذكورة، وهي: الطول، والقصر، والشيخوخة، وكذلك ما شاكلها كالكهولة، وإنْ كانت أخص من لفظ الإنسان، إلا أنها لا مدخل لها في باب «الحدود»، إذ الحد هو ما يتوقف عليه فَهْمُ حقيقة المحدود، وحقيقة الإنسان لا تُفْهَمُ من جهة حَدِّهِ بكونه طويلاً أو قصيراً، أو شيخاً أو كهلاً، بل تُفْهَمُ حقيقته من جهة حده بكونه «حيواناً ناطقاً»، وهذا الحد لا تختلف الحقيقة فيه بتغير تلك الأحوال العرضية، فهو حيوان ناطق وإنْ أصبح طويلاً بعد أن كان قصيراً، أو أصبح شيخاً بعد أن كان كهلاً، أو أصبح أسود بعد أن كان أبيض، أو أصبح غنياً بعد أن كان فقيراً أو العكس.

وإذا كان الشأن في الحدود اختصاصها بالصفات الذاتية الثابتة لا المتغيرة، صَحَّ القول بأن «الإنسان» هو الخاص الذي لا أخص منه.

[القسم الثاني للأوصاف الذاتية]
[الفصل]

وَالْفَصْلُ مَا يَفْصِلُهُ عَنْ غَيْرِهِ وَيُمَيِّزُهُ بِهِ، كَالإِحْسَاسِ فِي الْحَيَوَانِ، فَإِنَّهُ يُشَارِكُ الأَجْسَامَ فِي الْجِسْمِيَّةِ، وَالإِحْسَاسُ يَفْصِلُهُ عَنْ غَيْرِهِ.

قوله: «والفصل ما يفصله عن غيره ويميزه به»: الفصل هو القسم الثاني من قسمي «الأوصاف الذاتية».

و«ما» في قوله: «ما يفصله» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «يفصله» يعود إلى «المحدود» الذي يراد التعريف به، وإليه كذلك عود الضميرين في «غيره»، وفي «يميزه».

والضمير في «به» يعود إلى «ما» الموصولية.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الحد المنطقي الاصطلاحي للفصل.

والمراد من هذا الحد التعريفي: أن «الفصل» هو الذي يميز المحدود عن غيره، بحيث لا يحصل الخلط بينه وبين ذلك الغير الذي يشاركه في عموم الجنس.

قوله: «كالإحساس في الحيوان، فإنه يشارك الأجسام في الجسمية، والإحساس يفصله عن غيره»: «الإحساس» في اللغة هو: «الشُّعُورُ بالشيء»، يقال: «حَسَّ بالشيء، يَحُسُّ حَسّاً وحِسّاً وحَسِيساً، وأَحَسَّ به وأَحَسَّهُ»، إذا شَعُرَ به.

....

وقال ابن الأثير رحمه الله تعالى: «الْإِحْسَاسُ: الْعِلْمُ بالحواسِّ، وهي مَشَاعِرُ الإنسان كالعين، والأذن، والأنف، واللسان، واليد».

وذلك لأن حواس الإنسان هي مشاعره الخمس المتمثلة في الطُّعْمِ، والشم، والبصر، والسمع، واللمس[(١)].

والضمير في «فإنه» يعود إلى «الحيوان»، وإليه كذلك عود الضميرين في «يفصله»، وفي «غيره».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تقريب معنى «الفصل» إلى الذهن، بطريق ضَرْبِ المثال التوضيحي.

وبيان ذلك: أن لفظ «الحيوان» إذا حُدَّ به الإنسان، في جواب «ما هو الإنسان؟»، فقيل: «الإنسان حيوان»، لم يحصل به تمييز الإنسان عما يشاركه في جنس الحيوانية كالحصان والأسد ونحوهما، إذ الكل داخل في مسمى الحيوان، فيترتب على هذا الجواب التعميمي دخول ما ليس من أفراد المحدود في أفراد المحدود، وذلك نوع لَبْسٍ يجب إخلاء الحد عنه.

وكذلك لفظ «الجسم» إذا جُعِلَ حَدّاً لتعريف الإنسان في جواب: «ما الإنسان؟»، فقيل: «الإنسان جسم»، فإن الإنسان بهذا الحد لا يتميز عن غيره مما يشاركه في جنس الجسمية، إذ الجسم أعم من أن يكون إنساناً، فقد يكون إنساناً، وقد يكون بهيماً، وقد يكون نباتاً، وقد يكون جماداً، فيترتب على حَدِّ الإنسان بالجسم

---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ٤٩.

....

تداخل المحدودات بعضها في بعض، وذلك مانع للمحدود من اختصاص أفراده به.

ومن هنا كان ولا بُدَّ من ذِكْرِ «الفصل»، ليحسم مادة الخلط بين المحدود وغيره، حتى ينحصر الحد في أفراد المعرَّف المراد تحديده، من دون أن تدخل معها أفرادٌ من نوع آخر.

وبناءً على ذلك، فإذا أريد تحديد الإنسان بما يميزه عن غيره، فَلْيُقَلْ في تحديده: «الإنسان حيوان حسَّاس».

أو: «الإنسان جسم نامٍ حساس».



[شروط الحد الحقيقي]

فَيُشْتَرَطُ فِي الْحَدِّ أَنْ يُذْكَرَ فِيهِ الْجِنْسُ وَالْفَصْلُ مَعاً.

قوله: «**فيشترط في الحد أن يذكر فيه الجنس والفصل معاً**»:

«الفاء» في قوله: «فيشترط» إشارة من المؤلف رحمه الله تعالى إلى أن هذه المسألة، وهي «مسألة ذكر شروط الحد الحقيقي» مُفَرَّعَةٌ على ما سبق عرضه وبيانه.

والضمير في «فيه» يعود إلى «الحد».

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من إيراد هذه الشروط، أن يقول للقارئ الكريم: إن ما وَقَعَ السؤال عن ماهيته، وأُرِيدَ أن يُحَدَّ حدّاً حقيقياً، فلا بُدَّ من أن تُرَاعَى فيه هذه الشروط، إذ لو لم تُرَاعَ فيه لم يكن الحد حقيقياً، بل لأصبح لفظياً أو رسمياً، وخَرَج عن كونه مُعْرِباً عن حقيقة الشيء، وعن كونه مُصَوِّراً لِكُنْهِ معناه في نفس السائل[١].

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الشرط الأول من الشروط التي يجب توافرها في الحد الحقيقي.

ومفاد هذا الشرط: أن يُجْمَعَ في الحد بين الجنس والفصل، فإذا سأل سائل، فقال: «ما هو الإنسان؟»، فأجابه مجيب بقوله: «الإنسان حيوان»، فإنه بهذا الجواب يكون قد حَدَّ الإنسان باعتبار الجنس، وهو بهذا الحد قد أَتَى بما لا بُدَّ منه في الحد الحقيقي، إلا أن الاقتصار عليه لا يكفي في الكشف عن حقيقة الإنسان، إذ

(١) انظر: المستصفى ١/ ٤٥.

وَيَنْبَغِي أَنْ يُذْكَرَ الْجِنْسُ الْقَرِيبُ لِيَكُونَ أَدَلَّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ، فَإِنَّكَ إِنِ اقْتَصَرْتَ عَلَى ذِكْرِ الْبَعِيدِ بَعُدْتَ، وَإِنْ ذَكَرْتَ الْقَرِيبَ مَعَهُ كَرَّرْتَ. ....

لقائلٍ أن يقول: إن هذا الحد منقوض بالأسد، فإنه حيوان ولكنه ليس بإنسان.

فكان ولا بُدَّ من أن يضيف إلى الجنس المذكور ما يتميز به جنس المحدود عن غيره، وهو المسمَّى بـ«الفصل»، فيقول في الجواب عن سؤال تحديد الإنسان: «الإنسان حيوان ناطق»، فيكون وَصْفُ الإنسان بالنطق حَدّاً فاصلاً بالتخصيص لعموم ما وَقَعَ عليه الجنس وهو «وَصْفُ الحيوانية»، إذ لا يوجد في جنس الحيوان ما هو ناطق إلا الإنسان بصفة خاصة، وبهذا الجمع بين الجنس والفصل تتضح حقيقة الإنسان بلا لَبْسٍ ولا غموض.

قوله: «وينبغي أن يذكر الجنس القريب ليكون أدل على الماهية، فإنك إن اقتصرت على ذكر البعيد بعدت، وإن ذكرت القريب معه كررت»: الضمير في «معه» يعود إلى «البعيد».

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الشرط الثاني من شروط «الحد الحقيقي». ومفاد هذا الشرط: أنه يجب على الحادِّ لبيان حقيقة الشيء، أن يبدأ بذكر الجنس القريب أولاً، فإن ذلك أدعى للدلالة على ماهية المحدود، وعليه أن يَحْذَرَ حال وجود الجنس القريب أن يتجاوزه إلى الجنس البعيد؛ لأنه إنْ تجاوز الجنس القريب حال وجوده إلى الجنس البعيد لم تَخْلُ حاله من أحد أمرين:

فَلَا تَقُلْ فِي حَدِّ الآدَمِيِّ: «جِسْمٌ نَاطِقٌ»، بَلْ: «حَيَوَانٌ نَاطِقٌ»، وَقُلْ في حَدِّ الْخَمْرِ: «شَرَابٌ مُسْكِرٌ»، وَلَا تَقُلْ: «جِسْمٌ مُسْكِرٌ».

الأمر الأول: أن يقتصر على ذكر الجنس البعيد فقط.

الأمر الثاني: ألا يقتصر على ذكر الجنس البعيد فقط، بل يضم إليه الجنس القريب.

فإن اقتصر على ذكر الجنس البعيد فقط، كان في ذلك بُعْدٌ في تصوير حقيقة المعرَّف للسامع، وكان ذلك مَظِنَّةَ التشويش عليه.

وإن لم يقتصر على الجنس البعيد فقط، بل ضَمَّ إليه الجنس القريب، كان مقتضى هذا الضم التكرار الذي لا حاجة إليه، والأصل في الحدود سلامتها من التكرار قدر المستطاع لأنه حَشْوٌ يُسْتَغْنَى عنه.

قوله: «فلا تقل في حد الآدمي: «جسم ناطق»، بل: «حيوان ناطق»، وقل في حد الخمر: «شراب مسكر»، ولا تقل: «جسم مسكر»»: هذا عَرْضٌ تمثيلي، أورده المؤلف رحمه الله تعالى لتوضيح ما ذكره في الشرط السابق، وهو أن يبدأ الحادُّ أولاً بذكر الجنس القريب دون الجنس البعيد.

وبيان ذلك: أن الحادَّ لو حَدَّ ماهية الآدمي بقوله: «جسم ناطق»، لكان حاداً للآدمي بالجنس البعيد، وفي هذا بُعْدٌ في تصوير حقيقة المعرَّف.

بخلاف ما لو قال: «الآدمي حيوان ناطق»، فإن وَصْفَ الحيوان هو الجنس الأقرب لبيان حقيقة الإنسان.

....

وإنما كان «الحيوان» أقرب من «الجسم»؛ لأن الحيوان أخص من الجسم، إذ الجسم يعم ما كان حيواناً وما لم يكن حيواناً، ولا شك أن الأخص أقرب إلى ذات المحدود من الأعم.

وكذلك هو الشأن في المثال الثاني، وهو حَدُّ الخمر بأنها: «جسم مسكر»، إذ هو كسابقه فيه بُعْدٌ في تصوير حقيقة المعرَّف.

وهذا بخلاف ما لو قال: «شراب مسكر»، فإن الشراب أخص من الجسم، إذ الجسم قد يكون شراباً وقد لا يكون شراباً، فيكون «الشراب» باعتباره الأخص هو الأقرب لبيان حقيقة الخمر وتحديد ماهيتها.

ويُلْحَظُ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى بَيَّنَ أَنَّ مَنْ حَدَّ الشيء بالجنس البعيد حال وجود الجنس القريب، فإنه لا يخلو: إما أن يقتصر على ذكر البعيد فقط، وإما أن يذكر معه الجنس القريب.

ومعنى ذلك أنه أَوْرَدَ حالتين للحد بالجنس البعيد دون القريب، وكان الأجدر به حال التوضيح بضرب الأمثلة أن تكون تلك الأمثلة شاملة للحالتين معاً، حتى يحصل بذلك تمام الإيضاح والبيان، ولكنه رحمه الله تعالى اكتفى فقط بالتمثيل لحالة الاقتصار على ذكر الجنس البعيد، وأغفل الحالة الثانية وهي ذكر الجنس القريب مع الجنس البعيد المفضي إلى التكرار، فلم يورد لها مثالاً يُقَرِّبُ صورتها إلى الذهن.

ومثال هذه الحالة: قول القائل في «حد الخمر»: «مائع شراب».

....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الشرط الرابع من شروط «الحد الحقيقي».

ومفاد هذا الشرط: أنه يجب على الحادِّ أن يذكر جميع ذاتيات المحدود، وألا يقتصر على بعضها، إذ بذكر بعضها وإغفال بعضٍ لا تتضح ماهية ما وَقَعَ السؤال عن ماهيته، بل تكون تلك الماهية محل إيهام وتعمية، والأصل في الحد أن يكون بياناً كاشفاً عن حقيقة المحدود.

وعلى الحادِّ ألا يبالي بالتطويل في الحد بسبب ذكر جميع تلك الذاتيات، وذلك لأن هذا التطويل ليس تطويلَ حَشْوٍ لا طائل من تحته، بل هو تطويلٌ مُسَوِّغُهُ إماطة اللثام عما يراد تعريفه، وتلك الإماطة لا يمكن حصولها إلا بتعداد جميع ما يتعلق بالذات المعرَّفة، فهو إذاً تطويلٌ بما يتفق مع طبيعة الحد لا بما يخالفها، وهي كونه إنما سيق للبيان والإيضاح.

وفي هذا المعنى يقول الغزالي رحمه الله تعالى في معرض حديثه عن الوظائف التي يجب مراعاتها في حَدِّ ماهية الشيء حداً حقيقياً: «الثانية: أن تذكر جميع ذاتياته وإنْ كانت أَلْفاً، ولا تُبَالِ بالتطويلِ»[1].

ومثال ذلك: أن يقال في بيان حد الخمر: «هو شراب، مسكر، مُعْتَصَرٌ من العنب». فإنَّ بذكر هذه الصفات الثلاثة يحصل الكشف عن كُنْهِ الحقيقة الذاتية للخمر.

---

(١) المستصفى ١/٤٦.

وَيَنْبَغِي أَنْ يُفْصَلَ بِالذَّاتِيَّاتِ لِيَكُونَ الْحَدُّ حَقِيقِيّاً، فَإِنْ عَسُرَ ذَلِكَ عَلَيْكَ فَاعْدِلْ إِلَى اللَّوَازِمِ لِكَيْ يَصِيرَ رَسْمِيّاً. ......

قوله: «وينبغي أن يفصل بالذاتيات ليكون الحد حقيقياً»: المراد بالذاتيات هنا: الصفات الذاتية للمحدود.

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى في هذه العبارة هو الشرط الخامس من شروط «الحد الحقيقي».

ومفاد هذا الشرط: أنه يجب على مَنْ يتصدى لبيان ماهية الشيء، أن يمايز بين المحدود وغيره عن طريق الفصل بالذاتيات، وذلك أن الحد لا يكون حقيقياً إلا إذا حصل الفصل فيه بالصفات الذاتية، دون الصفات العرضية.

قوله: «فإن عسر ذلك عليك فاعدل إلى اللوازم لكي يصير رسمياً»: اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الفصل بالذاتيات».

واسم «يصير» في قوله: «لكي يصير رسمياً»، محذوف، تقديره: «الحد»؛ أي: «لكي يصير الحدُّ رسمياً».

والمراد هنا: أن الواجب على الحادِّ أن يفصل بين المحدود وغيره بالذاتيات لا بالعرضيات مهما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فإن انعدم السبيل إلى ذلك، وكان هذا الأمر من الْعُسْرِ بمكان، فعليه حينئذ أن يعدل عن الفصل بالذاتيات إلى الفصل باللوازم، وبذلك ينتقل الحد من كونه حقيقياً إلى كونه رسمياً.

ويُشْتَرَطُ في اللوازم أن تكون ظاهرةً مشهورة وليست خفية مغمورة، فإنَّ الخفي لا يعرِّف ماهية الشيء، وفي ذلك يقول الغزالي رحمه الله تعالى: «فاجتهدْ أن تَفْصِلَ بالذاتيات إلا إذا عَسُرَ عليك

وأَكْثَرُ الْحُدُودِ رَسْمِيَّةٌ، لِعُسْرِ دَرْكِ الذَّاتِيَّاتِ.

وَاحْتَرِزْ مِنْ إِضَافَةِ الْفَصْلِ إِلَى الْجِنْسِ، فَلَا تَقُلْ فِي حَدِّ الْخَمْرِ: «مُسْكِرُ الشَّرَابِ»، ....

ذلك ـ وهو كذلك عسير في أكثر الحدود ـ، فاعدل بعد ذكر الجنس إلى اللوازم، واجتهد أن يكون ما ذكرتَه من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفي لا يُعَرِّفُ، كما إذا قيل: ما الأسد؟، فقلت: سَبُعٌ أبخر. ليتميز بالْبَخَرِ عن الكلب، فإن البخر من خواص الأسد، لكنه خفي. ولو قلتَ: سَبُعٌ شجاع عريض الأعالي، لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود لأنها أَجْلَى»[(١)].

قوله: «**وأكثر الحدود رسمية لعسر درك الذاتيات**»: هذا إخبار من المؤلف رحمه الله تعالى عن واقع الحال الذي جاءت الحدود على منواله، وهو أن أكثر تلك الحدود إنما وَقَعَ بالرسم لا بالحقيقة، وسبب ذلك هو عُسْرُ إدراك الذاتيات، نظراً إلى أن الإحاطة بهذه الذاتيات دون أن يشذ واحد منها ليس من السهولة بمكان، بل هو في غاية الصعوبة.

قوله: «**واحترز من إضافة الفصل إلى الجنس**»: المراد بالاحتراز هنا هو الْحَذَرُ، فكأنه قال: «واحذر من إضافة الفصل إلى الجنس».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الشرط السادس من شروط «الحد الحقيقي».

قوله: «**فلا تقل في حد الخمر: «مسكر الشراب»**»: هذا مثال توضيحي، ضَرَبَهُ المؤلف رحمه الله تعالى لبيان معنى إضافة الفصل

---

(١) المستصفى ١/ ٤٧.

فَيَصِيرُ الْحَدُّ لَفْظِيّاً غَيْرَ حَقِيقِيٍّ.

وَأَبْعَدُ مِنْ هَذَا أَنْ تَجْعَلَ مَكَانَ الْجِنْسِ شَيْئاً كَانَ وَزَالَ، فَتَقُولَ فِي الرَّمَادِ: «خَشَبٌ مُحْتَرِقٌ»، فَإِنَّ الرَّمَادَ لَيْسَ بِخَشَبٍ.

إلى الجنس، فإن لفظة «مسكر» فَصْلٌ في الحد، ولفظة «شراب» جنس فيه.

وبيان ذلك: أن الشراب جنس لشموله كل سائل مشروب، سواء أكان مسكراً أم لم يكن مسكراً، فلما وُصِفَ هذا الشراب بالإسكار كان هذا الوصف فاصلاً للشراب المسكر عن الشراب غير المسكر، فالمسكر يسمَّى خمراً، وغير المسكر يسمَّى بالاسم المناسب لطبيعته ماءً، أو حليباً، أو لبناً، أو عصيراً، أو نحو ذلك.

قوله: «**فيصير الحد لفظياً غير حقيقي**»: هذا هو سبب وجوب الاحتراز من إضافة الفصل إلى الجنس، وذلك أن الحادَّ لماهية الشيء إذا أضاف الفصل إلى الجنس، كما في المثال المذكور سابقاً، فإنه يكون بهذه الإضافة قد انتقل بالحد من كونه حقيقياً إلى كونه لفظياً، وهذا الصنيع خلاف الأصل المعهود في باب الحدود، فإن مقتضى هذا الأصل عدم الانتقال بالحد من الحقيقية إلى اللفظية إلا عند الضرورة وهي التعذر، والتعذر هنا لا رصيد لوجوده، وذلك لإمكان الاحتراز من إضافة الفصل إلى الجنس بكل يسر وسهولة، فإنَّ الحادَّ ليس مضطراً إلى أن يقول في حد الخمر: «مسكر الشراب»، إذ بإمكانه أن يقول دون عناء: «شراب مسكر».

قوله: «**وأبعد من هذا أن تجعل مكان الجنس شيئاً كان وزال، فتقول في الرماد: «خشب محترق»، فإن الرماد ليس بخشب**»: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إضافة الفصل إلى الجنس».

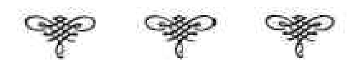
....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الشرط السابع من شروط «الحد الحقيقي».

ومفاد هذا الشرط: أنه لا يجوز أن يُؤْخَذَ بدل الجنس شيءٌ قد كان ثم زال، كأن يقال في جواب مَنْ سأل عن ماهية «الرماد»: «خشب محترق».

والسبب في ذلك: أن تفسير «الرماد» بالخشب المحترق هو من قبيل تنزيل الشيء على غير نظيره، وتنزيل الشيء على ما لم يكن نظيراً له لا تستقيم صحته في قضايا العقول.

وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن حقيقة الرماد تخالف حقيقة الخشب، فكيف يُجْعَلُ الرماد خشباً مع اختلاف الحقيقتين فيهما؟.



[تعريف الحد الرسمي، وبيان شروطه]

وَأَمَّا الْحَدُّ الرَّسْمِيُّ فَهُوَ اللَّفْظُ الشَّارِحُ لِلشَّيْءِ بِتَعْدِيدِ أَوْصَافِهِ الذَّاتِيَّةِ وَاللَّازِمَةِ ....

قوله: «**وأما الحد الرسمي**»: هذا هو القسم الثاني من أقسام الحد، وقد شَرَعَ المؤلف رحمه الله تعالى في بيان ما يتعلق به بعد أن أنهى الكلام عن القسم الأول، وهو «الحد الحقيقي».

قوله: «**فهو اللفظ الشارح للشيء بتعديد أوصافه الذاتية واللازمة**»: «الفاء» في قوله: «فهو» واقعة في جواب «أما» في قوله: «وأما الحد الرسمي».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحد الرسمي».

ومعنى «الشارح» في اللغة هو: «الْفَاتِحُ»، و«الْكَاشِفُ»، و«الْمُوَضِّحُ»، و«الْمُبَيِّنُ»، يقال: «شَرَحَ الشيءَ يَشْرَحُهُ شَرْحاً، وشَرَّحَهُ»، إذا فَتَحَهُ، وبَيَّنَهُ، وَكَشَفَهُ. ويقال: «شَرَحَ فلانٌ أَمْرَهُ» أي: أَوْضَحَهُ[1].

والضمير في «أوصافه» يعود إلى «الشيء».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الحد المنطقي الاصطلاحي للحد الرسمي.

والمراد من هذا التعريف: أن «الحد الرسمي» هو الذي يكشف الغموض عن ماهية المحدود، ببيان ما اشتمل عليه من صفات ذاتية

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٤٩٧.

بِحَيْثُ يَطَّرِدُ وَيَنْعَكِسُ، كَقَوْلِهِ فِي حَدِّ الْخَمْرِ: «مَائِعٌ يَقْذِفُ بِالزَّبَدِ يَسْتَحِيلُ إِلَى الْحُمُوضَةِ وَيُحْفَظُ فِي الدَّنِّ»، تَجْمَعُ مِنْ عَوَارِضِهِ وَلَوَازِمِهِ مَا يُسَاوِي بِجُمْلَتِهِ الْخَمْرَ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ عَنْهُ خَمْرٌ، وَلَا يَدْخُلُ فِيهِ غَيْرُ خمْرٍ.

وملازمة، بحيث يحصل من ذكر هذه الصفات الْفَتْحُ على السامع السائل بما يُنْبِئُهُ عن حقيقة الشيء المعرَّف.

قوله: «بحيث يطرد وينعكس»: أي يكون قابلاً للطرد والعكس.

و«الطرد» يدور في فلك الإثبات؛ لأنه متعلق بالوجود، ويدل على ذلك حقيقته، إذ حقيقة الطرد: أنه كلما وُجِدَ الحد وُجِدَ المحدود.

وأما «العكس» فإنه يدور في فلك النفي، إذ حقيقته تنبئ عن ذلك فهو يعني: أنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الشرط الأول للحد الرسمي، وهو أن يكون «الحد الرسمي» مطرداً منعكساً.

قوله: «كقوله في حد الخمر: «مائع يقذف بالزبد يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن»، تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر، بحيث لا يخرج عنه خمر، ولا يدخل فيه غير خمر»: الضمير في قوله: «كقوله» يعود إلى المجيب عن سؤال: «ما هو الخمر؟».

والضميران في «عوارضه»، وفي «لوازمه» يعودان إلى «المعرَّف» وهو هنا «الخمر».

و«ما» في قوله: «ما يساوي» موصولية بمعنى «الذي»، أ

....

مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المساوي»؛ أي: «تجمع من عوارضه ولوازمه المساوي بجملته الخمر».

والضمير في «بجملته» يعود إلى «ما» الموصولية، أو المصدرية، وإليها كذلك عود الضميرين في «عنه»، وفي «فيه».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي للحد الرسمي الذي يكون أساسه تعريف الشيء بتعديد أوصافه الذاتية واللازمة عن طريق الطرد والعكس.

وبيان ذلك: أنَّ مَنْ سُئِلَ عن الخمر، فأجاب عن بيان ماهيتها بقوله: «مائع، يقذف بالزبد، يستحيل إلى الحموضة، ويُحْفَظُ في الدَّنِّ»، يكون بهذا الجواب قد شَرَحَ للسائل معنى الخمرة بتعديد أوصافها الذاتية واللازمة بما يقبل الاطراد والانعكاس، بحيث يفهم السائل من خلال هذا الجواب أن كل مائع وُجِدَتْ فيه هذه الصفات، وهي:

١ ـ القذف بالزبد.

٢ ـ الاستحالة إلى الحموضة.

٣ ـ الحفظ في الدن.

كان خمراً، وكل مائع خَلَا من هذه الصفات فليس بخمر.

وحينئذ يتحقق في هذا التعريف الدلالة على أن هذه الصفات بمجموعها الإجمالي تساوي المسمَّى خمراً، بحيث لا يخرج من هذا المجموع بجملته ما هو خمر، وبذلك يكون التعريف جامعاً. ولا

وَاجْتَهِدْ أَنْ يَكُونَ مِنَ اللَّوَازِمِ الظَّاهِرَةِ الْمَعْرُوفَةِ.

يدخل فيه ما ليس بخمر، وبذلك يكون التعريف مانعاً.

وهذان الشرطان وهما «الجمع» و«المنع» هما عمدة صحة كل تعريف من التعريفات.

قوله: «واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة»: اسم «يكون» هنا محذوف، تقديره: «الحد الرسمي»؛ أي: «واجتهد أن يكون الحد الرسمي من اللوازم الظاهرة المعروفة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الشرط الثاني من شروط «الحد الرسمي»، وهو أن يكون الحد الرسمي من اللوازم الظاهرة المعروفة.

والمراد بهذا الشرط: أن يُحَدَّ الشيءُ بذكر لوازمه الظاهرة المعروفة لدى السامع، وليس بلوازمه غير الظاهرة وغير المعروفة، إذ إن حَدَّ الشيء بغير الظاهر من لوازمه مَظِنَّةُ عدم فَهْم السامع لحقيقة المعرَّف، وبذلك يَخْرُجُ الحد عن أصله، إذ الأصلَ فيه التجلية لا التعمية.

ومثال ذلك: ما سبق أن أورده الغزالي رحمه الله تعالى في قوله: «واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفي لا يعرِّف، كما إذا قيل: «ما الأسد؟»، فقلتَ: سَبُعٌ أبخر. ليتميز بالبخر عن الكلب، فإن البخر من خواص الأسد لكنه خفي، ولو قلتَ: سبع شجاع عريض الأعالي. لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى المقصود؛ لأنها أَجْلَى»[1].

(١) المستصفى ١/ ٤٧.

وَلَا يُحَدُّ الشَّيْءُ بِأَخْفَى مِنْهُ، وَلَا بِمِثْلِهِ فِي الْخَفَاءِ.

قوله: «ولا يحد الشيء بأخفى منه»: الضمير في «منه» يعود إلى «الشيء».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الشرط الثالث من شروط «الحد الرسمي»، وهو: ألا يُحَدَّ الشيء بأخفى منه.

والمراد بهذا الشرط: أنه لا يصح أن يُعَرَّفَ الشيء بما هو أخفى من معناه.

وسبب عدم صحة ذلك: أن الأصل في الحد أن يُجَلِّيَ حقيقة المحدود، بإزالة الغموض عن معناه، وإزالة الغموض عن المعنى لا تكون إلا بالمعنى الظاهر الواضح، أما إذا كان المعرِّف أخفى من المعرَّف، فإن غموض المحدود بدلاً من أن يزول سيزداد غموضاً إلى غموضه، وإشكالاً إلى إشكاله، وحينذاك يفقد الحد وظيفته التي يجب أن يكون عليها، وهي الكشف والبيان.

ومثال ذلك: ما سبق في المثال الذي أورده الغزالي رحمه الله تعالى، من تحديد «الأسد» بأنه: «سَبُعٌ أبخر».

قوله: «ولا بمثله في الخفاء»: الضمير في «بمثله» يعود إلى «الشيء».

والجار والمجرور في «بمثله» متعلقان بالفعل المضارع في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «ولا يُحَدُّ»؛ أي: «ولا يُحَدُّ الشيءُ بمثله في الخفاء».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الشرط الرابع من شروط «الحد الرسمي»، وهو ألا يُحَدَّ الشيء بما يماثله في خفائه.

وَلَا تَحُدَّ شَيْئاً بِنَفْيِ ضِدِّهِ، فَتَقُولَ فِي الزَّوْجِ: «مَا لَيْسَ بِفَرْدٍ»، وَفِي الْفَرْدِ: «مَا لَيْسَ بِزَوْجٍ»، فَيَدُورُ الأَمْرُ وَلَا يَحْصُلُ بَيَانٌ.

والمراد بهذا الشرط: أنه لا يصح أن يُحَدَّ الشيء بمعنى هو في الخفاء مساوٍ لخفاء المعنى في المحدود؛ لأن ذلك من باب إحالة الخفي إلى خفي مثله، ومن ثَمَّ يكون الحد عديم الثمرة والفائدة، إذ الخفي لا يحصل به التعريف.

ومثال ذلك: أن يسأل سائل، فيقول: «ما الْغَضَنْفَرُ؟».

فيقول له المجيب ـ إذا كان ممن يَقْنَعُ بأن الحد هو تكرير اللفظ ـ: هو «الْهِزَبْرُ».

فيكون المجيب بهذا الجواب قد حَدَّ «الغضنفر» بما يماثله في الخفاء وهو «الهزبر»، ولو قال: «هو الأسد»، لكان ذلك أظهر وأوضح.

قوله: «ولا تحد شيئاً بنفي ضده، فتقول في الزوج: «ما ليس بفرد»، وفي الفرد: «ما ليس بزوج»، فيدور الأمر ولا يحصل بيان»: الضمير في «ضده» يعود إلى «الشيء».

و«ما» في قوله: «ما ليس بفرد»، وفي قوله: «ما ليس بزوج» موصولية بمعنى «الذي».

و«الزوج» من الأعداد هو «الاثنان»[1]، أو هو: كل عدد شَفْعِي.

---

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ٢٩١.

وَاجْتَهِدْ فِي الإِيجَازِ مَا اسْتَطَعْتَ، ....

و«الفرد» هو «الْوَتْرُ»[١].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الشرط الخامس من شروط «الحد الرسمي»، وهو ألا يُحَدَّ الشيء بنفي ضده.

والمراد بهذا الشرط: أنه لا يصح في باب الحدود أن يُحَدَّ الشيء بما يدل على نَفْي ما يضاده، وذلك كما لو سأل سائل فقال: «ما الزوج؟»، فيقول المجيب: «ما ليس بفرد».

أو يسأل فيقول: «ما الفرد؟»، فيقول المجيب: «ما ليس بزوج».

وسبب عدم صحة الحد بذلك: أن تعريف الشيء بنفي ضده يقتضي الدور، إذ إن «الزوج» لا يُدْرَكُ معناه إلا بإدراك معنى «الفرد»، والفرد لا يُدْرَكُ معناه إلا بإدراك معنى الزوج، فيكون كل واحد من الزوج والفرد دائراً في فلك الآخر، من جهة التوقف على فَهْمِ المعنى.

وإذا توقف أحدهما في فهم معناه على فهم المعنى الآخر، كان تعريف أحدهما بنفي ضده من قبيل إحالة المجهول على المجهول، وذلك لا يستقيم في باب الحدود التي تقتضي تعريف المجهول بأمر معلوم، حتى يحصل تمام المعرفة والبيان.

قوله: «واجتهد في الإيجاز ما استطعت»: «الإيجاز» في اللغة هو: «قَصْرُ الكلام»[٢].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الشرط السادس من شروط «الحد الرسمي»، وهو أن يكون الحد موجَزاً.

والمقصود بهذا الشرط: أن الأصل في الحد أن يُسَاقَ بلفظ موجز خالٍ من التطويل، إذ الإيجاز طريق مختصر لتجلية المعنى المراد.

---

(١) انظر: المرجع السابق ٣/ ٣٣١.

(٢) انظر: لسان العرب ٥/ ٤٢٧.

فَإِنِ احْتَجْتَ فَاطْلُبْ مِنْهَا مَا هُوَ أَشَدُّ مُنَاسَبَةً لِلْغَرَضِ.

ولذلك فلا يليق في حق المعرِّف أن يسلك في الحد طريق التطويل، إذا كان بوسعه واستطاعته سلوك طريق التجوز والاختصار.

قوله: «**فإن احتجت فاطلب منها ما هو أشد مناسبة للغرض**»:

الضمير في «منها» يعود إلى «الاستعارة»، وذلك أن المؤلف رحمه الله تعالى قد نَقَلَ عبارة الغزالي رحمه الله تعالى باقتضاب، ونَصُّ العبارة كما هي في المستصفى هكذا: «واجتهد في الإيجاز ما قدرت، وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك، فإن أعوزك النص وافتقرت إلى الاستعارة، فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض»[1].

و«ما» في قوله: «ما هو أشد مناسبة للغرض» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الأشد»؛ أي: «فاطلب منها الأشد مناسبة للغرض».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الشرط السابع من شروط «الحد الرسمي».

والمقصود بهذا الشرط أن الأصل في باب الحدود أن يُحْرَصَ في سَوْقِ ألفاظ الحد على النص دون الاستعارة، إذ النص أبلغ في تجلية المعنى المراد، فإنْ فاته النص لعدم قدرته عليه فليستبدله بالاستعارة، مراعياً منها ما هو أشد مناسبة للغرض الذي يراد حصول البيان به.

وذلك لأن المقصود بالحد هو تجلية معنى المحدود ليكون قريباً إلى فَهْم وذهن السامع، فإنْ تَمَّ هذا الغرض بالنص حال إمكانه

---

(١) المستصفى ١/٤٨.

[تعريف الحد اللفظي، وبيان شرطه]

وَأَمَّا الْحَدُّ اللَّفْظِيُّ فَهُوَ شَرْحُ اللَّفْظِ بِلَفْظٍ أَشْهَرَ مِنْهُ، كَقَوْلِكَ فِي «الْعُقَارِ»: «الْخَمْرُ»، وَفِي: «اللَّيْثِ»: «الأَسَدُ».

وَتَيَسُّرِ وجوده فهذا هو المطلوب، وإن تعذر النص ففي الاستعارة ما يغني عن نص العبارة.

قوله: «وأما الحد اللفظي»: هذا هو القسم الثالث من أقسام «الحد» التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «والحد ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي، ورسمي، ولفظي».

قوله: «فهو شرح اللفظ بلفظ أشهر منه»: «الفاء» في قوله: «فهو» واقعة في جواب «أما».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحد اللفظي».

والضمير في «منه» يعود إلى «اللفظ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو التعريف المنطقي الاصطلاحي للحد اللفظي.

ومفاد هذا التعريف: أن المعتد به في الحد اللفظي، هو بيان اللفظ الأول، بلفظٍ آخر، بحيث يكون اللفظ الثاني أكثر شهرةً في وضوح المعنى من اللفظ الأول، وبذلك يكون شَرْحُ الأول بالثاني شرحاً مجرداً من الغموض، إذ شُهْرَةُ اللفظ تفضي إلى تصور حقيقة المحدود وإدراك ماهيته.

قوله: «كقولك في العقار: الخمر، وفي الليث: الأسد»: هذان مثالان توضيحيان للحد اللفظي المعتمد على شرح اللفظ بلفظٍ أشهر منه.

وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ الثَّانِي أَظْهَرَ مِنَ الأَوَّلِ.

وبيان ذلك: أن مَنْ سأل عن معنى لفظ «الْعُقَارِ»، فقيل له: «هو الخمر»، تَصَوَّرَ بذلك حقيقة العقار، لحصول شرح لفظه بلفظٍ أشهر منه وهو الخمر التي هي من الشهرة بالمكان الذي لا يُجْهَلُ.

والخمر إنما سُمِّيَ «عُقَاراً»؛ لأنه يَعْقِرُ العقل؛ أي: يُعَطِّلُهُ عن العمل، كما سُمِّيت المرأة التي لا تَحْمِلُ «عاقراً» لتعطل رحمها عن القدرة على الإخصاب الذي هو سبب الإنجاب بإذن الله تبارك وتعالى.

وكذلك مَنْ سأل عن معنى لفظ «الليث»، فقيل له: «هو الأسد»، فإنه بهذا اللفظ الشارح يتضح له معنى لفظة «الليث»، ويزول عن ذهنه ما اكتنف تلك اللفظة من غموض، لكون «الأسد» معروفاً مشهوراً.

قوله: «ويشترط أن يكون الثاني أظهر من الأول»: «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ».

وكذلك «الأول» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ»؛ أي: «ويُشْتَرَطُ أن يكون اللفظ الثاني أظهر من اللفظ الأول».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الشرط الذي يجب على الحادِّ مراعاته في «الحد اللفظي».

ومفاد هذا الشرط: أنه لا بُدَّ للحادِّ في «الحد اللفظي» أن يشرح اللفظ الأول بلفظٍ أظهر منه في الشهرة والوضوح، إذ لو شرح الأول بلفظٍ مساوٍ له في الخفاء لما حَصَلَ بهذا الشرح بيان المراد، بل لكان بمنزلة شرح الْمُبْهَمِ بالمبهم.

ومثال ذلك: ما أورده المؤلف رحمه الله تعالى من شَرْحِ لفظ «الليث» بلفظ «الأسد»، فإن لفظ الأسد أظهر في الدلالة على المعنى من لفظ الليث، لشهرة الأسد بسبب كثرة تردده على الألسنة.

[شمول اسم الحد لأقسام الحد الثلاثة]

وَاسْمُ الْحَدِّ شَامِلٌ لِهَذِهِ الأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ، لَكِنَّ الْحَقِيقِيَّ هُوَ الأَوَّلُ، ....

قوله: «واسم الحد شامل لهذه الأقسام الثلاثة»: الأقسام الثلاثة المشار إليها هنا هي: الحقيقي، والرسمي، واللفظي.

والمراد هنا: أن هذه الأقسام الثلاثة، التي سبق الكلام بتفصيل عن كل قسم منها في موضعه، يتناولها اسمٌ واحد وهو «الحد»، إذ الجميع صالح لأن يكون حداً كاشفاً عن بيان المحدود الذي يراد إدراك حقيقة كنهه، أو معناه.

قوله: «لكن الحقيقي هو الأول»: «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسم»؛ أي: «لكن الحقيقي هو القسم الأول».

والمراد بالقسم الأول هنا هو «الحد الحقيقي».

وإنما كان «الحد الحقيقي» هو المقدَّم على الحدين الآخرين وهما «الحد الرسمي»، و«الحد اللفظي»؛ لأن الحد الرسمي والحد اللفظي يكتفي السائل فيهما بمجرد تفسير لفظٍ بلفظ آخر، فإذا سأل عن «الْعُقَار» فقيل له: «هو الخمر»، وَجَدَ نفسه قانعاً بهذا الجواب، فلا يبحث عن مزيد إيضاح وبيان.

بخلاف «الحد الحقيقي»، فإن السائل فيه لا يكتفي بمجرد استبدال لفظ بلفظ آخر، بل يجد نفسه مدفوعةً إلى طلب المزيد من البيان، بغية الكشف عن ماهية الشيء وإماطة اللثام عن حقيقة كنهه وكينونته.

فَإِنَّ مَعْنَى الْحَدِّ يَقْرُبُ مِنْ مَعْنَى حَدِّ الدَّارِ، وَلِلدَّارِ جِهَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ إِلَيْهَا يَنْتَهِي الْحَدُّ، فَتَحْدِيدُهَا بِذِكْرِ جِهَاتِهَا الْمُخْتَلِفَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ الَّتِي الدَّارُ مَحْصُورَةٌ بِهَا مَشْهُورَةٌ، ....

ومن أجل ذلك كان أكثر الحدود بالرسمي واللفظي، دون الحقيقي لتعسر إمكانه.

قوله: «فإن معنى الحد يقرب من معنى حد الدار، وللدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد، فتحديدها بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة بها مشهورة»: هذه الجملة تعليل لقول المؤلف رحمه الله تعالى: «لكنّ الحقيقي هو الأول».

والضمير في «إليها» يعود إلى «الجهات».

والضمير في «فتحديدها» يعود إلى «الدار»، وكذلك إليها عود الضمير في «جهاتها».

والضمير في «بها» يعود إلى «الجهات».

والمراد هنا: تشبيه «الحد» الذي به تتبين حقائق الأشياء ومعانيها، بحدود الدار التي تحصر مكانها وتكشف عن موقعها.

فكما أن حَدَّ الدار يحصل بمعرفة جهاتها المتعددة شمالاً وجنوباً، وشرقاً وغرباً، بحيث تكون الدار محصورة في هذه الجهات التي يتم بها تحديدها حتى لا تلتبس بغيرها، وبهذا التحديد يتضح موضعها، وذلك أَمْرٌ مشهور في كل دار من الدُّور.

فكذلك هو الشأن في الحدود التي يراد بها تعريف الأشياء، فإنّ تلك الأشياء لا تتضح معالمها إلا ببيان ماهيتها، وبما أن هذه الماهية محصورة في الْمُحَدَّدِ فقط، كان ذلك الحصر مُمَيِّزاً للمحدو

فَإِذَا سَأَلَ عَنْ حَدِّ الشَّيْءِ فَكَأَنَّهُ يَطْلُبُ الْمَعَانِيَ وَالْحَقَائِقَ الَّتِي بِائْتِلَافِهَا تَتِمُّ حَقِيقَةُ ذَلِكَ الشَّيْءِ وَتَتَمَيَّزُ بِهِ عَمَّا سِوَاهُ، فَلِذَلِكَ لَمْ يُسَمَّ اللَّفْظِيُّ وَالرَّسْمِيُّ حَقِيقِيّاً.

عن غيره، فيحصل بذلك التميز معرفة ذاته وبيان حقيقته.

قوله: «فإذا سأل عن حد الشيء فكانه يطلب المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقة ذلك الشيء وتتميز به عما سواه»: الضمير في «فكأنه» يعود إلى «السائل».

والضمير في «بائتلافها» يعود إلى «المعاني والحقائق».

والمراد بالائتلاف هنا: الضَّمُّ، والاجتماع.

والضمير في «به» يعود إلى «ائتلاف المعاني والحقائق».

والضمير في «سواه» يعود إلى «الشيء».

والمقصود هنا: أن مَنْ سأل عن شيء، فإنما أراد بهذا السؤال بيان ذلك الشيء بالكشف عن ماهيته التي تميزه عن غيره حتى لا تلتبس بسواه، وذلك لا يكون إلا بذكر المعاني والحقائق التي إذا ائتلفت جميعاً بضم بعضها إلى بعض، اتضحت تلك الماهية بتمام حصول التعريف بها.

قوله: «فلذلك لم يُسَمَّ اللفظي والرسمي حقيقياً»: «اللام» في قوله: «فلذلك» هي «لام الأجل»؛ أي: «فلأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تحديد الشيء بذكر المعاني والحقائق التي بائتلافها تتم حقيقته وتتميز به عما سواه».

و«اللفظي» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الحد»؛ أي: «الحد اللفظي».

....

وكذلك الشأن في «الرسمي»، فهو هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الحد»؛ أي: «الحد الرسمي».

والمراد هنا: التفريق بين «الحد الحقيقي»، والحدين الآخرين وهما: «الحد الرسمي»، و«الحد اللفظي».

وبيان هذا الفرق: أن الحد الحقيقي لا يتم إلا بالكشف عن ماهية الشيء بذكر المعاني والحقائق التي يحصل باجتماعها وائتلافها بيان تلك الماهية.

بينما في الحد الرسمي والحد اللفظي يمكن الاكتفاء باستبدال لفظٍ بلفظ آخر هو أظهر وأشهر منه، دون التعرض لبيان الماهية.

وبذلك يكون الحدان الرسمي واللفظي أيسر بكثير من الحد الحقيقي إذ هو من الْعُسْرِ بمكان، ومن هنا قيل: إن أكثر الحدود بالرسم، لا بالحقيقة.



[سبب تسمية الأقسام الثلاثة باسم الحد]

وَسُمِّيَ الْجَمِيعُ بِاسْمِ الْحَدِّ لأَنَّهُ جَامِعٌ مَانِعٌ، إِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمَنْعِ، وَلِذَلِكَ سُمِّيَ الْبَوَّابُ حَدَّاداً لِمَنْعِهِ مِنَ الدُّخُولِ وَالْخُرُوجِ، ....

قوله: «وسمي الجميع باسم الحد»: المراد بالجميع هنا: أقسام الحد الثلاثة.

والمقصود من ذلك: أن جميع أقسام الحد الثلاثة، وهي: الحقيقي، والرسمي، واللفظي يُطْلَقُ عليه اسم واحد وهو «الحد»، فيقال: «الحد الحقيقي»، و«الحد الرسمي»، و«الحد اللفظي».

قوله: «لأنه جامع مانع»: هذه الجملة تعليل لإطلاق اسم «الحد» على الأقسام الثلاثة المذكورة.

والضمير في «لأنه» يعود إلى «الحد».

والمراد هنا: أن الحد لا يكون حداً إلا إذا توافر فيه وصفان أساسيان:

الوصف الأول: «الجمع»، وذلك بأن يكون شاملاً لجميع أفراد المعرَّف، بحيث لا يَخْرُجُ من تلك الأفراد فردٌ واحد.

الوصف الثاني: «المنع»، وذلك بأن يكون مانعاً من دخول غير أفراد المعرَّف في المعرَّف، حتى لا يلتبس بسواه فيتشوش الذهن بعدم تمييز المحدود من غيره.

قوله: «إذ هو مشتق من المنع، ولذلك سمي البوّاب حداداً لمنعه من الدخول والخروج»: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحد».

فَحَدُّ الْحَدِّ إِذاً هُوَ: اللَّفْظُ الْجَامِعُ الْمَانِعُ.

و«اللام» في قوله: «ولذلك» هي لام الأجل؛ أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «اشتقاق الحد من المنع».

والضمير في «لمنعه» يعود إلى «البوَّاب».

والمراد هنا: أن حقيقة «الحد» في اللغة هي: «الْمَنْعُ»، ودليل ذلك تسمية البوَّاب الذي يقف عند باب الدار حَدَّاداً؛ لأن وظيفته مَنْعُ غير أهل الدار من الدخول فيها(١).

وتلك التسمية تُطْلَقُ ـ أيضاً ـ على «السجَّان»؛ لأنه يمنع مَنْ كان داخل السجن من الخروج منه.

قوله: «**فحد الحد إذاً هو اللفظ الجامع المانع**»: هذه الجملة استنتاج مما سبق.

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «حد الحد».

والمراد هنا: حيث ثبت أن الشأن في «الحد» كونه يجمع أفراد المعرَّف، ويمنع من دخول غير تلك الأفراد فيه، فإنه يتقرر بذلك أن يكون تعريف «الحد» هو: اللفظ الجامع المانع.



---

(١) انظر: لسان العرب ٣/ ١٤٠، القاموس المحيط ١/ ٢٨٦.

[الاختلاف في حد الحد الحقيقي]

وَاخْتُلِفَ فِي حَدِّ الْحَدِّ الْحَقِيقِيِّ، فَقِيلَ: هُوَ اللَّفْظُ الْمُفَسِّرُ لِمَعْنَى الْمَحْدُودِ عَلَى وَجْهٍ يَجْمَعُ وَيَمْنَعُ. وَقِيلَ: الْقَوْلُ الدَّالُّ عَلَى مَاهِيَّةِ الشَّيْءِ. ....

قوله: «واختُلف في حد الحد الحقيقي»: الفعل الماضي «اخْتُلِفَ» مبني للمجهول، والمختلِف هنا هم أرباب المنطق وعلماء الأصول.

والمراد هنا: أن الاختلاف حاصل في تحديد «الحد الحقيقي»، بدليل تباين العبارات المسوقة لبيان معناه.

قوله: «فقيل: هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود على وجهٍ يجمع ويمنع»: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحد الحقيقي».

وهذا التعريف أورده الغزالي رحمه الله تعالى في مستصفاه، حيث قال: «هو اللفظ المفسِّر لمعناه على وجه يمنع ويجمع»[(١)].

والمراد بهذا التعريف: أن الحد الحقيقي هو الذي يكشف لفظه عن معنى المحدود، بحيث يكون جامعاً لأفراده كلها، ومانعاً من دخول غيرها فيه.

قوله: «وقيل: القول الدال على ماهية الشيء»: هذا تعريف ثانٍ للحد الحقيقي.

والمراد بهذا التعريف: أن الحد الحقيقي هو الذي يُفْصِحُ عن حقيقة الشيء، وذلك بالدلالة على بيان كنهه وماهيته.

---

(١) المستصفى ١/ ٢١.

وَحَدَّهُ قَوْمٌ بِأَنَّهُ نَفْسُ الشَّيْءِ وَذَاتُهُ[١]. وَهَذَا لَا مُعَارَضَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا ذَكَرْنَاهُ، لِكَوْنِ الْمَحْدُودِ هَاهُنَا غَيرَ الْمَحْدُودِ ثَمَّ، وَإِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَعْدَ التَّوَارُدِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ.

قوله: «وحَدَّهُ قوم بأنه نفس الشيء وذاته»: الضميران في «حده»، وفي «بأنه» يعودان إلى «الحد الحقيقي».

وهذا هو التعريف الثالث للحد الحقيقي.

والمراد بهذا التعريف: أن الحد الحقيقي هو في واقعه عين الشيء المحدود بنفسه وذاته، فإذا قيل في حد الخمر: «شراب مسكر»، كان الشراب المسكر هو نفس الخمر وذاتها، لكون أحدهما مساوياً في حقيقته للآخر.

قوله: «وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه، لكون المحدود ها هنا غير المحدود ثَمَّ، وإنما يقع التعارض بعد التوارد على شيء واحد»: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المذكور في التعريفات الثلاثة للحد الحقيقي».

و«لا» في قوله: «لا معارضة» نافية للجنس، و«معارضة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، والظرف «بينه» متعلق بمحذوف خبرها، تقديره: «واقعة»؛ أي: «لا معارضةَ واقعةٌ بينه وبين ما ذكرناه».

والضمير في «بينه» يعود إلى «المذكور في التعريفات الثلاثة للحد الحقيقي».

---

(١) وهناك تعريفات أخرى فانظرها في: شرح تنقيح الفصول ص٤، التمهيد ١/ ٣٣، الواضح في أصول الفقه ١/ ١٤.

....

و«ما» في قوله: «ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

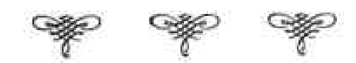
والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

واسم الإشارة «هاهنا» يعود إلى «المذكور في التعريفات الثلاثة للحد الحقيقي».

والمراد بالمذكور هنا: هو تعريف المؤلف رحمه الله تعالى للحد بأنه: اللفظ الجامع المانع.

و«ثَمَّ» في قوله: «غير المحدود ثَمَّ» ظرف مكان مبني على الفتح، بمعنى «هناك».

والمراد هنا: أن ما ورد في التعريفات الاصطلاحية الثلاثة للحد الحقيقي من كونه: «اللفظ المفسِّر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع»، ومن كونه: «القول الدال على ماهية الشيء»، ومن كونه: «نفس الشيء وذاته»، لا يُعَارِضُ في حقيقته تعريفه بكونه: «اللفظ الجامع المانع»، إذ إن كل حَدٍّ منها نَظَمَهُ قائله بحسب ما استقر في ذهنه من معنى الحد الحقيقي، وبذلك لم تتوارد هذه التعريفات على حد واحد باعتبار واحد، بل باعتبارات مختلفة، والتعارض لا يتحقق إلا بالتوارد على شيء واحد باعتبار واحد.



[بيان عدم المعارضة بين حدود الحد الحقيقي بذكر مراتب الموجود]

بَيَانُهُ: أَنَّ الْمَوْجُودَ لَهُ فِي الْوُجُودِ أَرْبَعُ مَرَاتِبَ، الأُولَى: حَقِيقَتُهُ فِي نَفْسِهِ. ....

قوله: «**بيانه: أن الموجود له في الوجود أربع مراتب**»: الضمير في «بيانه» يعود إلى «عدم التعارض بين الحدود الثلاثة المذكورة للحد الحقيقي، وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من كونه اللفظ الجامع المانع».

والضمير في «له» يعود إلى «الموجود».

والمراد هنا: أن القول بعدم وقوع التعارض بين ما ذُكِرَ في الحدود الثلاثة للحد الحقيقي، وما ذُكِرَ من كونه «اللفظ الجامع المانع»، يمكن بيانه من خلال استعراض المراتب الأربعة التي يكون عليها حال «الموجود» في واقع وجوده.

قوله: «**الأولى: حقيقته في نفسه**»: «الأولى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المرتبة»؛ أي: المرتبة الأولى من مراتب الموجود في الوجود.

والضمير في «حقيقته» يعود إلى «الموجود»، وكذلك إليه عود الضمير في «نفسه».

والمراد بحقيقة الموجود في نفسه: هو كون تلك الحقيقة حاصرة للشيء ومخصوصة به، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي انفرد بها دون غيره، وبذلك تكون «الحقيقة» هي الجامعة المانعة.

الثَّانِيَةُ: ثُبُوتُ مِثَالِ حَقِيقَتِهِ فِي الذِّهْنِ، وَهُوَ الْمُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْعِلْمِ. الثَّالِثَةُ: اللَّفْظُ الْمُعَبِّرُ عَمَّا فِي النَّفْسِ. ....

قوله: «**الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو المعبَّر عنه بالعلم**»: «الثانية» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المرتبة»؛ أي: المرتبة الثانية من مراتب الموجود في الوجود.

والضمير في «حقيقته» يعود إلى «الموجود».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «ثبوت مثال حقيقة الموجود في الذهن»، وإليه كذلك عود الضمير في «عنه».

والمراد بثبوت مثال حقيقة الموجود في الذهن: تَصَوُّرُ حقيقة الشيء تصوراً ذهنياً، حتى ينشأ عن هذا التصور العلمُ بوجود ذلك الشيء في الواقع.

قوله: «**الثالثة: اللفظ المعبِّر عما في النفس**»: «الثالثة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المرتبة»؛ أي: المرتبة الثالثة من مراتب الموجود في الوجود.

و«ما» في قوله: «عما» موصولية بمعنى «الذي».

والجار والمجرور في قوله: «في النفس» متعلقان بعامل محذوف، تقديره: «الكامن»؛ أي: «اللفظ المعبِّر عما هو كامن في النفس».

والمراد باللفظ المعبِّر عما في النفس: تأليف مثال الموجود بحروف تنبئ عنه وتُشْعِرُ به، وهي العبارة اللفظية الدالة على المثال المستقر في النفس.

الرَّابِعَةُ: الْكِنَايَةُ عَنِ اللَّفْظِ. وَهَذِهِ الأَرْبَعَةُ مُتَوَازِيَةٌ مُتَطَابِقَةٌ.

قوله: «الرابعة: الكناية عن اللفظ»: «الرابعة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المرتبة»؛ أي: المرتبة الرابعة من مراتب الموجود في الوجود.

و«الكناية» في اللغة هي: «الكلامُ بشيء وإرادةُ غيره»[(١)].

والمقصود هنا: أن التعبير عن الشيء قد يكون بذكر لفظه تصريحاً به، وقد يكون بغير لفظه كنايةً عنه، إذ من الأشياء ما يُسْتَحْيَا من التصريح بذكرها، أو يُسْتَفْحَشُ ذِكْرُهَا باسمها الدال عليها صراحةً، فيلجأ المتكلم إلى سَتْرِ سَوْءَةِ اللفظ الصريح بالكناية المعبِّرة عنه والْمُشْعِرَةِ به، وحينئذٍ تقوم الكناية مقام العبارة في الدلالة على المعنى المراد.

قوله: «وهذه الأربعة متوازية متطابقة»: الأربعة المشار إليها هنا هي مراتب الموجود.

وقوله: «متوازية» من «الْمُوَازَاةِ»، وهي في اللغة تطلق على ثلاثة معانٍ: المعنى الأول: «الْمُقَابَلَةُ»، يقال: «آزَى فلانٌ فلاناً»، إذا قَابَلَهُ.

المعنى الثاني: «الْمُوَاجَهَةُ»، يقال: «آزَى فلانٌ فلاناً»، إذا وَاجَهَهُ.

المعنى الثالث: «الْمُحَاذَاةُ»، يقال: «آزَيْتُ الميقاتَ»، إذا حَاذَيْتُهُ.

ولا يقال: «وَازَيْتُهُ» بدلاً من «آزَيْتُهُ»، إلا إذا كان ذلك على

(١) انظر: لسان العرب ١٥/ ٢٣٣.

فَإِذاً الْمَحْدُودُ فِي أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ غَيْرُ الْمَحْدُودِ فِي الآخَرِ، فَلَا مُعَارَضَةَ بَيْنَهُمَا. ....

سبيل التخفيف بقلب الهمزة واواً[1].

وعلى هذا يكون معنى «متوازية»؛ أي: متقابلة، ومُوَاجِهَة، ومتحاذية.

و«التَّطَابُقُ» في اللغة هو «الاتِّفَاقُ»[2].

والمراد هنا: أن جميع مراتب الموجود الأربعة التي سبق ذكرها، كلها متوافقة لكون بعضها يوازي البعض الآخر ويقابله ويواجهه ويحاذيه، دون تنافر بينها.

وإنْ وُجِدَ بين أقسام «الموجود» اختلاف، فهو اختلاف في الوجود، وذلك أن القسمين الأولين وهما حقيقة الموجود في نفسه، وثبوت مثال حقيقته في الذهن، لا يختلفان باختلاف الأمم والأزمان.

وأما القسمان الآخران وهما «اللفظ»، و«الكناية»، فيختلفان بسبب اختلاف أحوال الأمم وتباعد الأزمان؛ لأنهما موضوعان بالاختيار، إلا أن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها موضوعة قُصِدَ بها مطابقة الحقيقة، وليس منافرتها والبعد عنها[3].

قوله: «**فإذاً المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر، فلا معارضة بينهما**»: المراد بالمحدود في أحد الجانبين هو ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من تعريف الحد الحقيقي بأنه: «اللفظ الجامع المانع».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٥/٣٩١.
(٢) انظر: المرجع السابق ١٠/٢٠٩
(٣) انظر: المستصفى ١/٦٦.

....

والمراد بالمحدود في الجانب الآخر هو ما ذُكِرَ في الحدود الثلاثة للحد الحقيقي من كونه: «اللفظ المفسِّر لمعنى المحدود على وجهٍ يجمع ويمنع»، ومن كونه: «القول الدال على ماهية الشيء»، ومن كونه: «نفس الشيء وذاته».

و«لا» في قوله: «فلا معارضة بينهما» نافية للجنس، و«معارضة» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، والظرف في قوله: «بينهما» متعلق بمحذوف خبرها، تقديره: «واقعة»؛ أي: «فلا معارضةَ واقعةٌ بينهما».

وضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «ما ذُكِرَ في الجانب الأول، وما ذُكِرَ في الجانب الثاني مما يتعلق بحد الحد الحقيقي».

وهذه الجملة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى جملة استنتاجية، مفادها: إذا تبيَّن لك بأن المراتب الأربع للموجود في الوجود والتي سبق ذكرها متوازية متطابقة، ثبت بذلك انتفاء المعارضة بين الحد الذي اخترناه للحد الحقيقي، والحدود الثلاثة له التي اختارها غيرنا، وذلك لعدم توارد هذه الحدود على محل واحد باعتبار واحد، إذ المحدود في الجانب الأول غير المحدود في الجانب الآخر، وإذا انتفى التعارض ثبت بذلك وجود التوافق.

وقد أوضح الغزالي رحمه الله تعالى وجه التطابق والتوافق بين الحدود الأربعة للحد الحقيقي في ظل المراتب الأربع للموجود، فقال: «ومعلوم أن الحد مأخوذ من المنع، وإنما استعير لهذه المعاني للمشاركة في معنى المنع، فانظر المنع أين تجده في هذه الأربعة؟، فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تَشُكَّ أنها حاصرة للشيء

....

مخصوصة به، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره، فإذاً الحقيقة جامعة مانعة.

وإن نظرتَ إلى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدتَه أيضاً كذلك؛ لأنه مطابق للحقيقة المانعة، والمطابقة توجب المشاركة في المنع.

وإن نظرتَ إلى العبارة عن العلم وجدتَها أيضاً حاصرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق.

وإن نظرتَ إلى الكناية وجدتَها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة، فهي أيضاً مطابقة».

إلى أن قال رحمه الله تعالى: «فإذاً عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد: أنه حقيقة الشيء وذاته.

وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد: أنه اللفظ الجامع المانع...، فحد الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ، كقولك: الموجود هو الشيء، والعلم هو المعرفة، والحركة هي النُّقْلَةُ، هو: تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل، على شَرْطِ أن يجمع ويمنع.

وأما الحد عند من يقنع بالرسميات، فإنه: اللفظ الشارح للشيء بتعديد صفاته الذاتية أو اللازمة، على وجهٍ يميزه عن غيره تمييزاً يطَّرد وينعكس.

وأما حَدُّهُ عند من لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي، فهو أنه: القول الدال على تمام ماهية الشيء. ولا يُحْتَاجُ في هذا إلى ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك تَبَعٌ للماهية بالضرورة، ولا يحتاج

وَاللهُ أَعْلَمُ.

إلى التعرض للوازم والعوارض، فإنها لا تدل على الماهية، بل لا يدل على الماهية إلا الذاتيات.

فقد عَرَفْتَ أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة، وشَرْحِ اللفظ، والجمع بالعوارض، والدلالة على الماهية»[1].

قوله: «والله أعلم»: خَتَمَ المؤلف رحمه الله تعالى هذا الفصل بهذه العبارة المشرقة، لإفادة أن ما أورده فيه من تحريرٍ فهو جُهْدٌ بشري قد لا يخلو من خطأ ونقص، لكون الإنسان محدود العلم، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

فإنْ كان ما ذكره صواباً فذاك فَضْلُ الله تعالى ومِنَّتُهُ، وإن كان غير ذلك فلا يَعْلَمُ بالصواب إلا مَنْ وسع علمه كل شيء، وهو الله تبارك وتعالى، كما قال سبحانه: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨].



---

(١) المستصفى ١/٦٦ ـ ٦٨.

فصل
[لا يُمْنَعُ الحد لتعذر البرهان على صحته]

وَزَعَمَ أَهْلُ هَذَا الْعِلْمِ أَنَّ الْحَدَّ لَا يُمْنَعُ لِتَعَذُّرِ الْبُرْهَانِ عَلَى صِحَّتِهِ، ....

قوله: «وزعم أهل هذا العلم أن الحد لا يمنع لتعذر البرهان على صحته»: «الزعم» هنا لا يراد به ما قيل عنه بأنه مطية الكذب، وإنما المراد به في هذا المقام «الرأي»؛ أي: ورأى أهلُ هذا العلم[1].

والعلم المشار إليه هنا بقوله: «هذا العلم» هو «فن المنطق»، الذي سبق التعريف به، وبيان أسمائه، وأهم مؤلفاته، وذلك في التمهيد الذي عُقِدَ بهذا الخصوص.

وعليه يكون المقصود بقوله: «أهل هذا العلم»: أرباب المنطق الذين شُغِفُوا به وكتبوا فيه.

وهؤلاء يرون بأن الحد إذا تعذر إقامة البرهان على صحته، فإنه لا يُحْكَمُ عليه بالمنع، وذلك لأن الحد لا يتأتّى فيه المنع، وإنما يتأتى فيه النقض والمعارضة على ما سَيُعْرَفُ في باب القياس بمشيئة الله تبارك وتعالى[2].

مثال ذلك: أن يسأل سائل، فيقول: «ما هو الإنسان؟»، فلو أجابه المجيب بقوله: «هو حيوان ناطق».

فليس من حق السائل أن يقول للمجيب: «لِمَ جَعَلْتَ الإنسان حيواناً ناطقاً؟»، وذلك لأن السؤال بـ«لِمَ» سؤال مقتضاه طلب التعليل، والتعليل تدليل، والتدليل يكون بإقامة البرهان، وقد يكون

---

(١) انظر: نزهة الخاطر ١/ ٤٤.
(٢) انظر: المرجع السابق نفسه.

فَإِنَّ الْحَدَّ أَقَلُّ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْ مُفْرَدَيْنِ، فَيَحْتَاجُ فِي الْبُرْهَانِ عَنْ كُلِّ مُفْرَدٍ إِلَى حَدٍّ يَشْتَمِلُ عَلَى مُفْرَدَيْنِ، ثُمَّ يَتَسَلْسَلُ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَصِيرَ إِلَى الأَوَّلِيَّاتِ الْمَعْلُومَةِ ضَرُورَةً، لَكِنْ قَلَّ مَا يُمْكِنُ إِنْهَاؤُهُ إِلَيْهَا، وَالنَّظَرُ وُضِعَ لِلتَّعَاوُنِ عَلَى إِظْهَارِ الْحَقِّ، فَلَا يُوضَعُ عَلَى وَجْهٍ لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهُ أَوْ يَعْسُرُ.

البرهان على بيان هذه الماهية متعذراً، ولا يسوغ أن يُجْعَلَ هذا التعذر مانعاً لصحة الحد المذكور.

قوله: «**فإن الحد أقل ما يتركب من مفردين، فيحتاج في البرهان عن كل مفرد إلى حد يشتمل على مفردين، ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة ضرورة، لكنْ قَلَّ ما يمكن إنهاؤه إليها، والنظر وُضع للتعاون على إظهار الحق، فلا يوضع على وجهٍ لا يمكن إثباته أو يعسر**»: «ما» في قوله: «ما يتركب» موصولية بمعنى «الذي»؛ أي: «أقل الذي يتركب منه الحد مفردان».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «ثم يتسلسل ذلك» يعود إلى «اشتمال الحد على مفردين».

والمراد بـ«الأوليات المعلومة ضرورة»: الأمور البدهية التي يدركها العقل من غير حاجة إلى إقامة برهان، وذلك كعلم الإنسان بوجود نفسه.

و«ما» في قوله: «ما يمكن» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الممكن»؛ أي: «لكنْ قَلَّ الممكنُ إنهاؤه إليها».

والضمير في قوله: «إنهاؤه» يعود إلى «الحد».

....

والضمير في «إليها» يعود إلى «الأوليات المعلومة ضرورةً».

و«الواو» في قوله: «والنظر وُضِعَ للتعاون» حالية؛ أي: «والحال أن النظر وضع للتعاون على إظهار الحق».

والضمير في «إثباته» يعود إلى «الوجه».

والجملة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى هنا جملة تعليلية للقول بأن «الحد لا يُمْنَعُ لتعذر البرهان على صحته».

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى منها، هو أن يقول: لا يُمْنَعُ الحد لتعذر البرهان على صحته؛ لأن أقل ما يتركب منه الحد مفردان، فيحتاج في إقامة البرهان عليه إلى أن يُحَدَّ كل مفرد بمفردين، ويحتاج المفردان في البرهان إلى أن يُحَدَّ كل مفرد منهما بمفردين أيضاً، فيتسلسل إلى أن يصير إلى الأوليات الضرورية التي قَلَّ أن ينتهي الحد إليها، إذ كثيراً ما يتسلسل إلى غير نهاية.

مثال ذلك: أن يقول المستدل في «حد العلم»: «العلم هو المعرفة».

فيقول المعترض: لِمَ حَدَدْتَ العلم بالمعرفة؟

فيقول المستدل: لأن كل علم اعتقاد، وكل اعتقاد معرفة، فكل علم إذاً معرفة.

فيقول المعترض: ولِمَ قلت بأن كل اعتقاد معرفة؟

وحينئذ يصير السؤال سؤالين، وهكذا يتداعى إلى غير حَدٍّ ينتهي إليه، وما كان كذلك فهو باطل[1].

(١) انظر: المستصفى ١/٥١.

....

وحيث كان «الحد» مما يفيد النظر، والنظر إنما وُضِعَ لأجل إظهار الحق والتعاون عليه، فإنه لا يليق به أن يوضع على وجهٍ لا يمكن إثبات الحق به، أو يؤدي إلى عُسْرٍ في التعاون على إظهاره.



[الطريق المعتبر للاعتراض على الحد]

بَلْ طَرِيقُ الاعْتِرَاضِ عَلَيْهِ بِالنَّقْضِ، أَوِ الْمُعَارَضَةِ بِحَدٍّ آخَرَ. ....

قوله: «بل طريق الاعتراض عليه بالنقض، أو المعارضة بحد آخر»: الضمير في «عليه» يعود إلى «الحد».

و«النَّقْضُ» هو: تخلف الحكم في بعض الصور، مع وجود ما ادعاه المعلِّل علة[1].

ومثال ذلك: ما لو قال المستدل: النبيذ مائع، فيكون مباحاً كالماء.

فيقول المعترض: ما ذكرتَه منقوض بالخمر، فهو مائع ولكنه حرام.

وأما «المعارضة» فهي: أن يُذْكَرَ في الفرع ما يَمْتَنِعُ معه ثبوتُ الحكم.

والمعارضة هنا إما أن تكون بدليل آكد من نص أو إجماع، وإما أن تكون بإبداء وَصْفٍ في الفرع يخالف وصف المستدل. وهذه المعارضة هي المسماة بالمعارضة في الفرع.

وهناك نوع آخر للمعارضة، وهو المعارضة في الأصل، وذلك بأن يبيِّن المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى آخر

---

(١) انظر: البرهان ٢/ ٩٧٧، المحصول ٢/ ٢/ ٣٢٣، أصول السرخسي ٢/ ٢٣٣، فواتح الرحموت ٢/ ٣٤١، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٩٥، إرشاد الفحول ص٢٢٤.

فَإِنْ عَجزَ الْمُسْتَدِلُّ عَنْ نَقْضِ حَدِّ الْمُعْتَرِضِ كَانَ مُنْقَطِعاً، وَإِنْ أَبْطَلَهُ صَحَّ حَدُّهُ.

يقتضي الحكم[١].

وسيذكر المؤلف رحمه الله تعالى لها مثالاً توضيحياً فيما بعد.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «بل طريق الاعتراض عليه بالنقض، أو المعارضة بحد آخر» هو إضراب عما ذكره القائلون بأن الحد يمتنع لتعذر إقامة البرهان على صحته.

وبيان هذا الإضراب: أن الحد لا يُمْنَعُ بتعذر إقامة البرهان على صحته، وإنما يُمْنَعُ بواحد من أمرين: إما بتوجيه النقض عليه، وإما بمعارضته بحد آخر.

قوله: «فإن عجز المستدل عن نقض حد المعترض كان منقطعاً، وإن أبطله صح حده»: معنى «الانقطاع» في مقام المناظرة والمجادلة: هو دَحْضُ حجة المستدل، حتى يكون مفلساً مما يُسْنِدُ ما رآه ويُثْبِتُ صحة مُدَّعَاه.

والضمير في «أبطله» يعود إلى «حد المعترض».

والضمير في «حده» يعود إلى «المستدل».

والمراد هنا: أن المعترض في مقام المجادلة والمناظرة إذا جاء بحدٍّ آخر اعترض به على المستدل في الحد الذي استمسك به وارتضاه، فإن المستدل لا يخلو من إحدى حالتين إزاء هذا الاعتراض:

---

(١) انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٤٥، وكذلك ٣/ ٩٤٩، فواتح الرحموت ٢/ ٣١٥، المنهاج للباجي ص ٢٠١، الكافية في الجدل ص٤١٨.

....

الحالة الأولى: أن يتمكن المستدل من إبطال الحد الذي أورده المعترض، وهذا الإبطال كافٍ في إثبات صحة حَدِّ المستدل.

الحالة الثانية: أن يعجز المستدل عن إبطال حد المعترض، لعدم عثوره على وجهٍ من أوجه النقض.

وحينئذٍ يُعَدُّ المستدل منقطعاً، وانقطاعه هذا دليل على بطلان حده، وعلى الاعتراف بصحة حد المعترض.



[مثال مَنْعِ الحد بالنقض أو المعارضة]

مِثَالُهُ: قَوْلُنَا فِي حَدِّ الْغَصْبِ: «إِثْبَاتُ الْيَدِ الْعَادِيَةِ عَلَى مَالِ الْغَيْرِ». فَرُبَّمَا قَالَ الْحَنَفِيُّ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا هُوَ حَدُّ الْغَصْبِ». ....

قوله: «مثاله: قولنا في حد الغصب: «إثبات اليد العادية على مال الغير»: الضمير في «مثاله» يعود إلى «مَنْعِ الحد بطريق النقض أو المعارضة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي، لتقريب صورة منع الحد بطريق النقض أو المعارضة إلى ذهن القارئ الكريم.

والمراد بهذا الحد الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى للغصب: أن الإنسان إذا اعتدى على مال غيره بالقوة حتى ثبتت يده على هذا المال، عُدَّ غاصباً.

قوله: «فربما قال الحنفي: لا نسلِّم أن هذا هو حد الغصب»: «ربما» يصح فيها تشديد الباء وتخفيفها، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ ۝٢﴾ [الحجر: ٢].

و«الحنفي» هو المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، والإمام أبو حنيفة هو الإمام المبجَّل النعمان بن ثابت بن زوطا بن ماه، أحد الأئمة الأربعة الأعلام المتفق على جلالة قدره في الفضل والعلم، قال عنه الحسن بن صالح: «كان النعمان بن ثابت قَيِّماً بعلمه مُتَثَبِّتاً فيه، إذا صح عنده الخبر عن النبي ﷺ لم

قُلْنَا: هُوَ مُطَّرِدٌ مُنْعَكِسٌ، فَمَا الْحَدُّ عِنْدَكَ؟، ....

يَعْدِلْ إلى غيره»، وقال عنه الإمام الشافعي: «ما طلب أحد الفقه إلا كان عِيَالاً على أبي حنيفة»، وقال عنه الإمام مالك: «رأيتُ رجلاً لو كلَّمك في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته»، وكان الإمام أحمد بن حنبل كثيراً ما يذكره بخير ويترحَّم عليه. ولد سنة ثمانين، وتوفي رحمه الله تعالى ببغداد سنة خمسين ومائة[1].

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «لا نسلِّم أن هذا» يعود إلى حَدِّ الغصب بأنه: «إثبات اليد العادية على مال الغير»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والمراد هنا: أن لعالم من علماء الحنفية رحمهم الله تعالى جميعاً أن يعترض على هذا الحد، فيقول: لا أُسَلِّمُ أن ما ذكرتَه هو الحد المناسب للغصب.

قوله: «قلنا: هو مطرد منعكس»: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «الحد المذكور للغصب».

ومعنى «الاطراد» هو: كلما وُجِدَ الحد وُجِدَ المحدود.

ومعنى «الانعكاس» هو: كلما انتفى الحد انتفى المحدود.

وبيان ذلك: أن حَدَّ الغصب بأنه: «إثبات اليد العادية على مال الغير» هو في حقيقته مطرد وجوداً في كل ما وُجِدَ فيه اعتداء على مِلْكِ الآخرين، وينعكس نفياً في كل ما لم يوجد فيه اعتداء على ملك الآخرين، فإنه لا يسمَّى غصباً.

قوله: «فما الحد عندك؟»: «ما» هنا استفهامية، وهذا الاستفهام

(١) انظر: الجواهر المضية ١/ ٥٥ ـ ٥٦، طبقات الفقهاء ص٨٦.

فَيَقُولُ: إِثْبَاتُ الْيَدِ الْعَادِيَةِ الْمُزِيلَةِ لِلْيَدِ الْمُحِقَّةِ. قُلْنَا: يَبْطُلُ بِالْغَاصِبِ مِنَ الْغَاصِبِ، فَإِنَّهُ غَاصِبٌ يَضْمَنُ لِلْمَالِكِ وَلَمْ يُزِلِ الْيَدَ الْمُحِقَّةَ، فَإِنَّهَا كَانَتْ زَائِلَةً. وَاللهُ أَعْلَمُ.

يُقْصَدُ به طلب التقرير؛ أي: مطالبة المعترض بأن يُقَرِّرَ الحد المناسب للغصب بحسب ما أداه إليه اجتهاده.

والمخاطب بهذا الاستفهام هو الحنفي المعترض على حد الغصب الذي أورده المستدل بقوله: «هو إثبات اليد العادية على مال الغير».

قوله: «**فيقول: إثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقة**»: هذا هو حَدُّ «الغصب» الذي اعترض به الحنفي على الحد السابق الذي أورده المستدل من غير الحنفية رحمهم الله تعالى.

و«اليد العادية» هنا: هي يد الغاصب التي اعتدى بها على مال الغير.

و«اليد المحقة» هنا: هي يد صاحب المال التي أُزِيلت بالغصب عنه.

قوله: «**قلنا: يبطل بالغاصب من الغاصب، فإنه غاصب يضمن للمالك ولم يُزِل اليد المحقة، فإنها كانت زائلة**»: الضمير في «فإنه» يعود إلى «الغاصب من الغاصب».

والضمير في «فإنها» يعود إلى «اليد المحقة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تصدي المستدل لإبطال الحد الذي أورده الحنفي للغصب بأنه: «إثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقة»، والذي اعترض به على حَدِّ المستدل بأنه: «إثبات اليد العادية على مال الغير».

....

والمراد هنا: لو قال المستدل ـ مثلاً ـ: «المغصوب مضمون، وولد المغصوب مغصوب فيكون مضموناً».

فإن المعترض يقول: سَلَّمْنَا أن المغصوب مضمون، ولكنْ لا نسلم بأن ولد المغصوب مغصوب، وإذا لم يكن ولد المغصوب مغصوباً فلا ضمان فيه.

فيقول المستدل: الدليل على أنه مغصوب أن حَدَّ الغصب يصدق عليه، فإن حده: «إثبات اليد العادية على مال الغير»، وقد وُجِدَ ذلك الإثبات في ولد المغصوب.

فربما يقول المعترض: أُسَلِّمُ بأن هذا موجود في ولد المغصوب، ولكنْ لا أسلم بأن هذا هو حد الغصب.

فيقول المستدل: هذا مما لا يمكن إقامة البرهان عليه، غير أننا نقول بأن حَدَّنَا للغصب مطرد منعكس، فما الحد الصالح للغصب عندك؟، لا بُدَّ من أن تُقَرِّرَهُ لنا حتى ننظر من خلاله إلى موضع التفاوت بين ما ذكرناه وما اعترضت به علينا.

فيقول المعترض: حَدُّ الغصب عندنا هو إثبات اليد المبطلة المزيلة لليد المحقة.

فيقول له المستدل: حَدُّكَ هذا يبطل بالغاصب من الغاصب، فإنه غاصب يضمن للمالك ولم يُزِلِ اليد المحقة.

وبيان ذلك: أن الغاصب الثاني مُطَالَبٌ بضمان المال المغصوب لمالكه، وهذا الغاصب لم يترتب على غصبه إزالة يد

....

المالك عن ماله المغصوب، لكون يده قد أُزيلت عنه بالغاصب الأول، والمزال لا يُزَالُ لأنه من باب تحصيل الحاصل.

وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الحد الذي أورده المعترض غير جامع، فيكون قد فَقَدَ شرطاً أساسياً من شروط صحته، وفَاقِدُ شَرْطِ الصحة ليس صحيحاً، بل هو باطل، وإذا بَطَلَ حَدُّ المعترض ثبتت صحة حد المستدل[١].



(١) راجع: المستصفى ١/ ٥٢.

فصل في البرهان
[حد البرهان]

....

قوله: «**فصل في البرهان**»؛ أي: أن هذا الفصل معقود لبيان القسم الثاني الذي تنحصر فيه وفي الأول مدارك العقول.

وذلك أن العقول ـ كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى في أول هذه المقدمة ـ تنحصر مداركها في قسمين، هما: «الحد»، و«البرهان»، حيث قال: «اعلم أن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان».

والقسم الأول وهو «الحد» يُطْلِقُ عليه أربابُ المنطق اسم «التصور»؛ لأنه يعتمد على إدراك الذوات المفردة، وهذا يستحيل فيه التصديق والتكذيب لتجرده من النسبة الإضافية التي تستدعي حكماً، وقد أبان المؤلف رحمه الله تعالى طَرَفاً مما يتعلق بهذا القسم حَسْبَ ما مَرَّ معنا في الشرح.

وأما القسم الثاني وهو «البرهان»، فإن المناطقة يطلقون عليه اسم «التصديق»؛ لأنه يعتمد على نسبة المفردات بعضها إلى بعض نفياً أو إثباتاً، وهذه النسبة تقتضي حكماً هو في حقيقته قابل للتصديق والتكذيب.

وإنما لم يُطْلِقِ المناطقةُ على هذا القسم «التكذيب»، كما أطلقوا عليه «التصديق»، أو لم يطلقوا عليه الوصفين معاً فيقولوا: «التصديق والتكذيب» مع أنه محتمل لأحدهما، وذلك من باب تغليب الصدق على الكذب، لكون الصدق أفضل وأشرف الوصفين.

وَهُوَ الَّذِي يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الْعُلُومِ التَّصْدِيقِيَّةِ الْمَطْلُوبَةِ بِالنَّظَرِ، وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ أَقَاوِيلَ مَخْصُوصَةٍ، أُلِّفَتْ تَأْلِيفاً مَخْصُوصاً، بِشَرْطٍ يَلْزَمُ مِنْهُ رَأْيٌ هُوَ مَطْلُوبُ النَّاظِرِ. ....

وسيشرع المؤلف رحمه الله تعالى في بيان طَرَفٍ مما يتعلق بهذا القسم المتعلق بالتصديق وهو «البرهان»، بحسب ما غلب على ظنه أن الإلمام به كافٍ لطالب العلم في تحصيل بغيته منه.

قوله: «**وهو الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر**»: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «البرهان».

والضمير في «به» يعود إلى الاسم الموصول «الذي».

والمراد بالنظر هنا: هو البحث والدراسة.

ومقصود المؤلف رحمه الله تعالى من هذا: أن «البرهان» هو الوسيلة التي يُتَوَصَّلُ بها إلى إدراك الصدق في الْمُخْبَرِ عنه، فتحصل الثقة به والاطمئنان إليه، ومن ثَمَّ تسليمه وقبوله.

أو إلى إدراك الكذب فيه، فتحصل النفرة منه والبغض له، ومن ثَمَّ رَفْضُهُ والإعراض عنه.

قوله: «**وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة، أُلِّفَتْ تأليفاً مخصوصاً، بشرطٍ يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر**»: الضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو عبارة» يعود إلى «البرهان».

والمراد بالأقاويل هنا: القضايا المخصوصة.

والضمير في «منه» يعود إلى «التأليف المخصوص بشرطٍ».

والمقصود بالشرط هنا: هو صحة وسلامة القضايا التي حَصَلَ التأليف بينها، حتى يكون الْمُنْتَجُ منها صحيحاً سليماً.

وَتُسَمَّى هَذِهِ الأَقَاوِيلُ مُقَدِّمَاتٍ.

والمقصود بالرأي هنا: هو النتيجة التي أسفر عنها تأليف الأقاويل.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «هو مطلوب الناظر» يعود إلى «الرأي».

والمراد هنا: بيان حقيقة البرهان، وهي أنه قول مُؤَلَّفٌ من قضايا، يلزم عنها لذاتها قول آخر، وهذا القول الآخر هو المطلوب الذي تتجه همة الناظر إلى إدراكه وتحصيله والظفر به، وأن هذا المطلوب متوقف صحةً وفساداً على شَرْطٍ أساس هو سلامة القضايا المؤلَّفة من الخلل والاضطراب، فإنْ كان التأليف فيها سليماً صحَّت النتيجة الْمُتَحَصَّلَةُ منه، وإن كان التأليف سقيماً فسدت تلك النتيجة، إذ النتائج لها أحكام المقدمات.

قوله: «وتسمَّى هذه الأقاويل مقدمات»: الأقاويل المشار إليها هنا هي الأقاويل المخصوصة التي أُلِّفَتْ تأليفاً مخصوصاً بشرطٍ يلزم منه رأي.

والمراد هنا: أن الأقاويل المخصوصة التي حَصَل التأليف بينها في البرهان، يُطْلِقُ عليها أرباب المنطق اسم «المقدمات»، وما تُسْفِرُ عنه تلك المقدمات من ثمرة يطلقون عليه اسم «النتائج»، وذلك كقولهم: «العالم متغير، وكل متغير حادث». فلفظة «العالم متغير» هذه قضية، تسمَّى عند المناطقة «المقدمة الأولى»، وهي المقدمة الصغرى.

ولفظة «وكل متغير حادث» قضية أخرى، وتسمَّى عند المناطقة «المقدمة الثانية»، وهي المقدمة الكبرى.

وإذا حَصَلَ التأليف بين هاتين المقدمتين، أَسْفَرَ عن مُحَصَّلَةٍ، تسمَّى عند المناطقة بالنتيجة، فيقال: «العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم إذاً حادث».

[أوجه تطرق الخلل إلى البرهان]

وَيَتَطَرَّقُ الْخَلَلُ إِلَى الْبُرْهَانِ مِنْ جِهَةِ الْمُقَدِّمَاتِ تَارَةً، وَمِنْ جِهَةِ التَّرْكِيبِ تَارَةً، وَمِنْهُمَا تَارَةً، ....

قوله: «ويتطرق الخلل إلى البرهان من جهة المقدمات تارة، ومن جهة التركيب تارة، ومنهما تارة»: ضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «المقدمات»، وإلى «التركيب». وهذا بيان من المؤلف رحمه الله تعالى للأوجه التي يتطرق منها الخلل إلى البرهان، وقد حَصَرَ تلك الأوجه في ثلاثة:

الوجه الأول: خلل من جهة المقدمات نفسها.

وإنما يحصل الخلل في المقدمات إذا كانت خاليةً عن شروطها[١].

الوجه الثاني: خلل من جهة التركيب.

وذلك بسبب حصول اضطراب في الترتيب النظمي، فيؤدي ذلك الاضطراب إلى حدوث الخلل التركيبي وإن كانت المقدمات في ذاتها صحيحة يقينية[٢].

الوجه الثالث: خلل مزدوج من المقدمات والتركيب معاً، بحيث يتضافر فساد المقدمة مع سوء التركيب على إحداث الخلل في البرهان.

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٨٩.

(٢) انظر المرجع السابق نفسه.

عَلَى مِثَالِ الْبَيْتِ الْمَبْنِيِّ تَارَةً يَخْتَلُّ لِعِوَجِ الْحِيطَانِ وَانْخِفَاضِ السَّقْفِ إِلَى قُرْبٍ مِنَ الأَرْضِ، وَتَارَةً لِشَعَثِ اللَّبِنَاتِ أَوْ رَخَاوَةِ الْجُذُوعِ، وَتَارَةً لَهُمَا جَمِيعاً. ....

قوله: «**على مثال البيت المبني تارة يختل لعوج الحيطان وانخفاض السقف إلى قرب من الأرض، وتارة لشعث اللبنات أو رخاوة الجذوع، وتارة لهما جميعاً**»: الجار والمجرور في قوله: «على مثال البيت» متعلقان بعامل محذوف، تقديره: «لَضَرَبْنَا»؛ أي: «ولو أردنا تشبيه المعقول هنا بالمحسوس لضربنا على ذلك مثالاً بالبيت المبني».

ومعنى «الشعث» لغةً في قوله: «الشعث اللبنات»، هو: «التَّفَرُّقُ»[1].

وعليه يكون معنى «شَعَثِ اللَّبِنَاتِ» هو تَفَرُّقُهَا وتَبَاعُدُ ما بينها، وهذا بلا شك يفضي إلى خلل البناء.

وضمير التثنية في «لهما» يعود إلى «شعث اللبنات، ورخاوة الجذوع».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو من قبيل توضيح الشيء المعقول بالأمر المحسوس، وهذا أبلغ في تقريب صورة المراد إلى الذهن.

والمقصود بضرب هذا المثل قد أفصح عنه الغزالي رحمه الله تعالى بقوله: «ومثاله في المحسوسات: البيت المبني، فإنه أمر مركب، تارة يختل بسببٍ في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان

(١) انظر: لسان العرب ٢/ ١٦٠.

فَمَنْ يُرِيدُ نَظْمَ الْبُرْهَانِ يَبْتَدِئُ أَوَّلاً بِالنَّظَرِ فِي الأَجْزَاءِ الْمُفْرَدَةِ، ثُمَّ فِي الْمُقَدِّماتِ الَّتِي فِيها النَّظْمُ وَالتَّرْتِيبُ.

معوجة، والسقف منخفضاً إلى موضع قريب من الأرض، فيكون فاسداً من حيث الصورة وإنْ كانت الأحجار وسائر الآلات صحيحة.

وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعها، ووضع حيطانها وسقفها، ولكنْ يكون الخلل من رخاوة في الجذوع، وتشعب في اللبنات.

هذا حُكْمُ البرهان والحد، وكل أمر مركب، فإن الخلل إما أن يكون في هيئة تركيبه، وإما أن يكون في الأصل الذي يَرِدُ عليه التركيب»[١].

قوله: «فمن يريد نظم البرهان يبتدئ أولاً بالنظر في الأجزاء المفردة، ثم في المقدمات التي فيها النظم والترتيب»: الضمير في «فيها» يعود إلى «المقدمات».

وهذه الجملة ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى تفريعاً على المثال المحسوس الذي ضَرَبَهُ بالبيت المبني.

والمراد هنا: تشبيه طالب البرهان بمن يريد بناء بيت في دنيا الواقع المشاهَد، فكما أن مَنْ يريد بناء بيت يكون بعيداً عن الخلل يفتقر إلى أن يُعِدَّ الآلات المفردة أولاً، كالجذوع، واللَّبِن، والطين.

ثم إذا أراد اللَّبِن افتقر إلى إعداد مفرداته، وهي: التِّبْنُ، والتراب، والماء، والْقَالِبُ الذي فيه يُضْرَبُ.

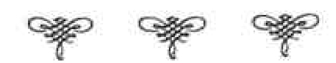
---

(١) المستصفى ١/ ٨٩.

....

فيبتدئ أولاً بالأجزاء المفردة فيركبها، ثم يركِّب المركَّب، وهكذا إلى آخر العمل الذي تتطلبه عملية البناء.

فكذلك هو الشأن في طالب البرهان، ينبغي أن ينظر في نظمه وصورته، وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب، حتى يكون برهانه بعيداً عن حصول الخلل وحدوث الفساد[١].



(١) راجع: المستصفى ١/ ٩٠.

[أقل ما يُحَصَّلُ منه المقدمة والبرهان]

وَأَقَلُّ مَا يُحَصَّلُ مِنْهُ الْمُقَدِّمَةُ مُفْرَدَانِ. وَأَقَلُّ مَا يُحَصَّلُ مِنْهُ الْبُرْهَانُ مُقَدِّمَتَانِ، ....

قوله: «وأقل ما يحصَّل منه المقدمة مفردان»: «ما» في قوله: «ما يحصل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وأقل المُحَصَّلِ منه المقدمة مفردان».

والضمير في «منه» يعود إلى «ما» الموصولية، أو المصدرية.

والمقصود بالمفردين هنا: الْمَعْرِفَتَانِ.

والمراد هنا: أن أقل ما تُحَصَّلُ منه المقدمة معرفتان، بحيث توضع أحدهما مُخْبَراً عنها، والأخرى خَبَراً ووصفاً[1].

وذلك كقولهم: «العالم متغير»، فهذه اللفظة مؤلَّفة من مفردين، الأول: لفظة «العالم»، وتقع هنا مخبراً عنها لكونها مبتدأ.

والثاني لفظة: «متغير»، وتقع هنا خبراً عن اللفظة الأولى ووصفاً لها.

قوله: «وأقل ما يحصَّل منه البرهان مقدمتان»: «ما» في قوله: «ما يحصل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «وأقل الْمُحَصَّلِ منه البرهان مقدمتان».

والمراد بالمقدمتين هنا: المقدمة الصغرى، والمقدمة الكبرى، وذلك كقولهم: «العالم متغير، وكل متغير حادث».

(١) انظر: المستصفى ١/ ٩٠.

ثُمَّ يَجْمَعُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فَيَصُوغُ مِنْهُمَا بُرْهَاناً، وَيَنْظُرُ كَيْفِيَّةَ الصِّيَاغَةِ.

فقولهم: «العالم متغير» هو المقدمة الأولى، وهي المقدمة الصغرى.

وقولهم: «وكل متغير حادث» هو المقدمة الثانية، وهي المقدمة الكبرى.

قوله: «ثم يجمع المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً، وينظر كيفية الصياغة»: المراد بمن يجمع المقدمتين هنا: هو الناظر الباحث في قضية البرهان.

وضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «المقدمتين».

والمقصود هنا: إذا ثبت أن أقل ما تنتظم منه المقدمة مفردان، وثبت أن أقل ما ينتظم منه البرهان مقدمتان، تبيَّن بذلك أن «البرهان» قد تَأَلَّفَ من مقدمتين، وكل «مقدمة» تألفت من مفردين، وكل مفرد هو معنى لا بد وأن يُدَلَّ عليه بلفظ، فينتج عن هذا أنه يجب بحكم الضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها، ثم في الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها.

ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً، وفهمنا المعنى مفرداً، أَلَّفْنَا معنيين وجعلناهما مقدمة، وننظر في حكم المقدمة وشرطها، ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهاناً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة.

وكل من أراد أن يُعَرِّفَ «البرهان» بغير هذا الطريق فقد طَمِعَ في المحال، وأوغل في الخيال[1].

---

(١) راجع: المستصفى ١/ ٩٠ ـ ٩١.

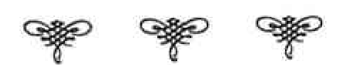
....

ومثال ذلك: ما سبق في قولهم: «العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم إذاً حادث».

فقولهم: «العالم متغير» هو المقدمة الأولى.

وقولهم: «وكل متغير حادث» هو المقدمة الثانية.

وقولهم: «فالعالم إذاً حادث» هو نتيجة الجمع بين تلك المقدمتين، وهذه النتيجة هي البرهان المصوغ للدلالة على ثبوت حدوث العالم ونَفْي الْقِدَمِ عنه.



فصل

[في انحصار دلالة الألفاظ على المعاني]

وَاعْلَمْ أَنَّ دَلَالَةَ الأَلْفَاظِ عَلَى الْمَعْنَى تَنْحَصِرُ فِي: الْمُطَابَقَةِ، وَالتَّضَمُّنِ، وَاللُّزُومِ.

كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْبَيْتِ عَلَى مَعْنَى الْبَيْتِ، وَالتَّضَمُّنُ كَدَلَالَتِهِ عَلَى السَّقْفِ، وَدَلَالَةِ لَفْظِ الإِنْسَانِ عَلَى الْجِسْمِ. وَاللُّزُومُ كَدَلَالَةِ لَفْظِ

قوله: «واعلم أن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة، والتضمن، واللزوم»؛ أي: أن دلالة الألفاظ على المعاني تنحصر في ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: «المطابقة»، وهي: دلالة اللفظ على كامل معناه.

وذلك: كلفظ «البيت»، فإنه يدل على البيت دلالة كاملة بكل محتوياته ومشمولاته.

الوجه الثاني: «التضمن»، وهي: دلالة اللفظ على جزء معناه.

وذلك: كلفظ «السقف»، فإنه يدل على جزءٍ من البيت.

الوجه الثالث: «الالتزام»، وهي: دلالة اللفظ على الخارج عن معناه دلالة لزوم لا تقبل المفارقة.

وذلك كلفظ «السقف»، فإنه دال على «الحائط»، مع أن السقف ليس جزءاً منه، ولكنه لا يُتَصَوَّرُ وجود سقف منفصل عن حائط.

قوله: «كدلالة لفظ البيت على معنى البيت، والتضمن كدلالته على السقف، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم، واللزوم كدلالة لفظ

السَّقْفِ عَلَى الْحَائِطِ، إِذْ لَيْسَ جُزْءاً مِنَ السَّقْفِ لَكِنَّهُ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ، فَهُوَ كَالرَّفِيقِ الْمُلَازِمِ.

السقف على الحائط، إذ ليس جزءاً من السقف لكنه لا ينفك عنه، فهو كالرفيق الملازم»: الضمير في «كدلالته» يعود إلى «اللفظ».

والضمير في «لكنه» يعود إلى «الحائط».

والضمير في «عنه» يعود إلى «السقف».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الحائط».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو مثال توضيحي تقريبي لأنواع الدلالات الثلاثة التي أوردها، وهي: المطابقة، والتضمن، والالتزام.

وبيان ذلك: أن لفظ «البيت» يدل على كامل البيت بكل مشمولاته ومحتوياته، فتكون تلك الدلالة دلالة مطابقة.

ولفظ «السقف» يدل على البيت دلالة جزئية لا دلالة تكاملية، إذ السقف جزء من البيت، فتكون تلك الدلالة دلالة تضمن.

وكذلك لفظ «الإنسان»، فإنه يدل على «الجسم» دلالة تضمن، إذ لا يوجد إنسان إلا وهو جسم.

ولفظ «السقف» يدل على «الحائط» دلالة خارجة عن معناه، إلا أن كون تلك الدلالة خارجية لا يعني وجود الانفصال بين السقف والحائط، بل إن الدلالة هنا دلالة اتصال لازم، إذ لا يمكن أن يُعْقَلَ وجود سقف بدون حائط تحته، فكان الحائط للسقف بمنزلة الرفيق الحميم الذي لا يفارق رفيقه أبداً.

[التحذير من استعمال دلالة الالتزام]

وَلَا يُسْتَعْمَلُ فِي نَظَرِ الْعَقْلِ مَا يَدُلُّ بِطَرِيقِ اللُّزُوم؛ لأَنَّ ذَلِكَ لَا يَنْحَصِرُ فِي حَدٍّ، إِذِ السَّقْفُ يَلْزَمُ الْحَائِطَ، وَالْحَائِطُ الأُسَّ، وَالأُسُّ الأَرْضَ، فَلَا يَنْحَصِرُ، ....

قوله: «ولا يستعمل في نظر العقل ما يدل بطريق اللزوم»: «ما» في قوله: «ما يدل» موصولية بمن «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الدال»؛ أي: «ولا يستعمل في نظر العقل الدال بطريق اللزوم».

والمراد هنا: أنه ينبغي للمناظر في مقام المناظرة والمجادلة، ألا يتيح الفرصة لمخالفه في استعمال دلالة الالتزام، إذ لو أتاح له فرصة ذلك لأفضى به إلى تَشَعُّب الكلام وتَشَتُّتِهِ، دون أن يقف عند حَدٍّ ينتهي إليه.

قوله: «لأن ذلك لا ينحصر في حد، إذ السقف يلزم الحائط، والحائط الأس، والأس الأرض، فلا ينحصر»: اسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الدال بطريق الالتزام».

وهذه الجملة أوردها المؤلف رحمه الله تعالى تعليلاً للقول بالحذر من استعمال الألفاظ بدلالة الالتزام في مقام البحث.

وبيان ذلك: أن الألفاظ إذا اسْتُعْمِلَتْ بطريق دلالة الالتزام، فإنها لا تنحصر في حد يمكن إنهاؤها إليه، وخير شاهد على ذلك قولنا: «السقفُ يلزم الحائطَ، والحائطُ يلزم الأُسَّ ـ وهو القاعدة ـ والأسُّ يلزم الأرض»، وهكذا إلى ما لا يتناهى، فيفضي ذلك إلى

بَلِ اقْتَصِرْ عَلَى الأَوَّلَيْنِ: الْمُطَابَقَةِ وَالتَّضَمُّنِ.

تكثير الكلام وانتشاره وتطويله، والأصل في الكلام جَمْعُهُ لا نَشْرُهُ، وتقليله لا تكثيره.

قوله: «**بل اقتصر على الأولين: المطابقة والتضمن**»: لفظ «الأولين» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القسمين»؛ أي: «بل اقتصر على القسمين الأولين».

وهذه الجملة مُضْرَبٌ بها عن استعمال الألفاظ بالدلالات الثلاث كلها، إلى الاقتصار على دلالتين منها فقط، وهما: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن.

والمراد هنا: إياك أن تستعمل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، بل اقتصر منها على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن، وذلك لأنهما منحصران فلا يفضيان إلى ما تفضي إليه دلالة الالتزام من انتشار الكلام.



[أقسام الألفاظ باعتبار خصوص المعنى وشموله]

ثُمَّ اللَّفْظُ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا يَدُلُّ عَلَى مُعَيَّنٍ، كَزَيْدٍ، وَهَذَا الرَّجُلُ. ....

قوله: «ثم اللفظ ينقسم إلى ما يدل على معين»: «ما» في قوله: «ما يدل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الدال»؛ أي: «ثم اللفظ ينقسم إلى الدال على معين».

ولفظ «معين» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «واحد»؛ أي: «ما يدل على واحد معين».

والمراد بهذه القسمة: انقسام اللفظ بالإضافة إلى جهة خصوصه وعمومه، فإنه بهذه الإضافة ينقسم إلى قسمين، والمذكور هنا هو القسم الأول منهما، وذلك بأن يكون اللفظ دالّاً على واحد بعينه.

قوله: «كزيد وهذا الرجل»: هذان مثالان توضيحيان للفظ الدال على واحد معين.

وبيان ذلك: أن لفظة «زيد» وُضِعَتْ للدلالة على شخص معين سُمِّيَ بهذا الاسم، وتعيين المسمَّى بهذا الاسم دليلٌ على اختصاصه به، فيكون ذلك من قبيل الخصوص لا العموم.

وكذلك لفظة «هذا الرجل»، فإذا سأل سائل فقال: «مَنْ فَعَلَ هذا الشيء؟»، فقيل له في الجواب: «هذا الرجل»، فإن هذا الرجل قد تَعَيَّنَ بدلالة الإشارة إليه، فيكون مختصاً بذلك الفعل دون مشاركة آخرين له فيه، وهذا هو عين الخصوص.

وَحَدُّهُ: اللَّفْظُ الَّذِي لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَفْهُومُهُ إِلَّا ذَلِكَ الْوَاحِدَ.

قوله: «وحده: اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد»: الضمير في «حده» يعود إلى «اللفظ الدال على معين».

و«اللفظ» يطلق في اللغة ويراد به عدد من المعاني، ولعل من أهمها ما يلي:

المعنى الأول: «الرَّمْيُ بالشيء من الفم»، يقال: «لَفَظَ الشيءَ من فمه يَلْفِظُهُ لَفْظاً»، إذا رَمَاهُ.

المعنى الثاني: «الإِظْهَارُ»، يقال: «لَفَظَتِ الأرضُ خبيئها»، بمعنى: أَظْهَرَتْ ما كان قد اختبأ فيها من النبات وغيره.

المعنى الثالث: «الْكَلَامُ»، يقال: «لَفَظَ بِالْقَوْلِ يَلْفِظُ لَفْظاً»، بمعنى: تَكَلَّمَ[1]. ومنه قول الله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق: ١٨].

وهذه المعاني الثلاثة صادقة على كل لفظ مسموع منطوق، فإن اللفظ قبل أن يتفوَّه به صاحبه كان حبيس الفم، فلما نَطَقَ به لفظه من فمه إلى أذن السامع.

وحين ظل ذلك اللفظ حبيس الفم كان مختبئاً فيه، فلما نَطَقَ به اللسان كان ذلك إظهاراً له، وإفصاحاً عنه، وإخباراً به.

وحين تلفظ القائل بذلك اللفظ كان متكلماً به، بحيث أصبح مسموعاً منه ومُتَلَقَّى عنه.

وأما «اللفظ» في الاصطلاح، فقد عَرَّفَهُ الطوفي[2] رحمه الله تعالى

---

(١) انظر: لسان العرب ٧/ ٤٦١، القاموس المحيط ٢/ ٣٩٩.

(٢) هو: أبو الربيع، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي البغدادي الحنبلي، ولد سنة بضع وسبعين وستمائة بقرية طوفا، وأخذ عن عدد من العلماء، ثم حج وجاور =

....

في «بلبله» بقوله: «واللفظ صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف»[(١)].

وعرَّفه المرداوي[(٢)] رحمه الله تعالى بقوله: «واللفظ صوت معتمد على بعض مخارج الحروف»[(٣)].

وبالنظر في هذين التعريفين، نجد بينهما تشابهاً كبيراً، ورغم هذا التشابه الكبير يبقى التعريف الثاني أدق من التعريف الأول، وذلك أن التعريف الأول جعل اعتماد الصوت على مخرج واحد فقط، وظاهر هذا يقتضي أن كل صوت اعتمد على مخرج واحد من المخارج يسمَّى لفظاً، ومفهوم ذلك أن ما اعتمد على أكثر من مخرج فإنه لا يسمَّى لفظاً، وهذا غير صحيح، إذ نحو قول القائل: «زيد قام في الدار»، معتمد على أكثر من مخرج، ومع ذلك فإنه يسمَّى لفظاً؛ أي: ملفوظاً به.

وقد تنبَّه الطوفي رحمه الله تعالى لذلك، فاستدركه في كتابه «شرح المختصر»، حيث قال: «وقولنا: اللفظ صوت معتمد على مخرج من مخارج الحروف. ظاهره يقتضي أن كل صوت اعتمد على

= بالحرمين الشريفين، توفي رحمه الله تعالى سنة ست عشرة وسبعمائة. انظر: شذرات الذهب ٦/ ٣٩، الفتح المبين ٢/ ١٢٠.

(١) البلبل في أصول الفقه ص٤١.

(٢) هو: أبو الحسن علاء الدين، علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، الفقيه الحنبلي الأصولي، ولد سنة سبع عشرة وثمانمائة ببلدة مردار، حفظ القرآن الكريم واشتغل بالعلم ونبغ في كثير من العلوم حتى انتهت إليه رئاسة المذهب، توفي رحمه الله تعالى بدمشق سنة خمس وثمانين وثمانمائة. انظر: الفتح المبين ٣/ ٥٣.

(٣) شرح الكوكب المنير ١/ ١٠٤.

....

مخرج واحد من المخارج يكون لفظاً، وهو إنما يتناول حروف الهجاء المفردة نحو: ب، ت، ث، ونحوه، ويَخْرُجُ منه ما تركب منها من اسم، أو فعل، أو حرف، نحو: «زيد قام في الدار»؛ لأن الاعتماد فيها على أكثر من مخرج واحد، وإنما المراد بالمخرج القدر المشترك بين المخرج الواحد وجميع المخارج، وهو بعض المخارج، فإنْ صُرِّحَ به هكذا: اللفظ صوت معتمد على بعض مخارج الحروف. فهو أَجْوَدُ وأَبْيَنُ»[١].

وبذلك يُعْلَمُ أن ما ذكره المرداوي هو بعينه تعريف الطوفي بعد أن أجرى عليه الاستدراك المذكور.

وتعريف «اللفظ» بالصوت يُخْرِجُ «حديث النفس» من إطلاق اسم اللفظ عليه؛ لأنه ليس صوتاً، لكونه غير مسموع وغير منطوق به، وإذا كان كذلك فلا يسمَّى كلاماً، إذ الكلام هو: «مجموع أصوات وحروف تنبئ عن مقصود المتكلم»[٢].

أو هو: «أصوات مسموعة، وحروف مؤلَّفة»[٣].

ومعنى «اعتماد الصوت على المخرج»: هو أن الصوت هواء يصحب النَّفَسَ من الجوف، ولهذا فإن الإنسان إذا أُمْسِكَ حَلْقُهُ انقطع صوته لانقطاع مادة الهواء الصاعد من الجوف إلى الفم، فإذا وَصَلَ ذلك الهواء إلى الأماكن المخصصة من الفم والحلق المسماة بمخارج الحروف يُقَطَّعُ عندها تقطيعاً مخصوصاً؛ لأنها تمنعه عن

(١) شرح مختصر الروضة ١/ ٥٤٠.
(٢) التمهيد في أصول الفقه ١/ ٧٠.
(٣) روضة الناظر ٢/ ٥٥٩.

وَإِلَى مَا يَدُلُّ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ أَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ تَتَّفِقُ فِي مَعْنًى وَاحِدٍ يُسَمَّى مُطْلَقاً.

خروجه على استقامته، فتظهر الحروف عند ذلك التقطيع[1].

وبين التعريف الاصطلاحي والمعاني اللغوية الثلاثة للفظ ترابط وانسجام، فإن الصوت المعتمد على بعض مخارج الحروف هو اللفظ الذي رَمَى به المتكلم من فمه إلى أذن مَنْ كلمه به، وهو الكلام الذي أظهر به مقصوده وأفصح به عن مراده.

والضمير في «مفهومه» في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وحَدُّهُ: اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد»، يعود إلى «اللفظ».

والواحد المشار إليه في قوله: «إلا ذلك الواحد»، هو الواحد المعين بالاسم، أو المعين بالإشارة.

ومعنى هذا الحد الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى: أن اللفظ الدال على معين، سواء أكان تعيينه بطريق التسمية نحو: «زيد»، أم بطريق الإشارة نحو: «هذا الرجل»، لا يُفْهَمُ منه إلا إرادة الواحد فقط، ولا يتبادر منه إلى الذهن إرادة ما هو أكثر من ذلك.

قوله: «وإلى ما يدل على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد يسمى مطلقاً»: الجار والمجرور في قوله: «وإلى ما يدل على واحد»، متعلقان بمحذوف دل عليه المذكور، تقديره: «ينقسم»؛ أي: «وينقسم اللفظ إلى ما يدل على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد».

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ١/ ٥٤٠.

....

و«ما» في قوله: «ما يدل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير «الدال»؛ أي: «وإلى الدال على واحد من أشياء كثيرة».

ولفظ «مطلق» في قوله: «ويسمَّى مطلقاً» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «لفظاً»؛ أي: «ويسمَّى لفظاً مطلقاً».

و«المطلق» من «الإِطْلَاقِ»، وهو في اللغة: «التَّرْكُ، وَالإِرْسَالُ»[1].

وعليه يكون «المطلق» هو المتروك والْمُرْسَلُ، ولا يكون الشيء متروكاً ومُرْسلاً إلا إذا خُلِّيَ عن القيد.

و«المطلق» في الاصطلاح: هو صفةٌ، أو اسْمُ جِنْسٍ أريد منه المسمَّى بلا قيد.

أو هو: ما دل على فرد من أفراد شائعة، بدون قيدٍ مستقلٍ لفظاً، نحو قول الله تبارك وتعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

حيث أَطْلَقَ الحق سبحانه الرقبة في هذه الآية الكريمة من تقييدها بوصف معين، كالإيمان مثلاً[2].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو القسم الثاني من أقسام اللفظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله، وهذا القسم هو «دلالة اللفظ على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد يسمَّى مطلقاً».

---

(١) انظر: لسان العرب ٢٢٩/١٠.

(٢) انظر: زبدة الوصول إلى عمدة الأصول «مخطوط»، كشف الأسرار ٢٨٦/٢، المسودة ص١٤٧، الحدود للباجي ص٤٧.

كَقَوْلِنَا: «فَرَسٌ»، وَ: «رَجُلٌ». فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَيْهِ الأَلِفُ وَاللَّامُ صَارَ عَامّاً يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ ذَلِكَ.

والمراد بهذا القسم: أن يكون اللفظ عند إطلاقه لا يُفْهَمُ منه الدلالة على واحد معين، بل يُفْهَمُ منه الدلالة على واحدٍ في ضمن أفراد كثيرة تشترك معه في معنى واحد، وهذا اللفظ هو المعروف عند علماء الأصول بالمطلق، فإنَّ المطلق لا يراد به واحد بعينه، بل يراد به الواحد الشائع في جنسه.

قوله: «كقولنا: «فرس»، و: «رجل»»: هذان مثالان توضيحيان للفظ الواحد الدال على كثيرين متفقة في معنى واحد.

وبيان ذلك: أن لفظة «فرس» إذا أُطلقت، فلا يتبادر إلى الذهن منها فرسٌ بعينها، بل فرس شائعة في جنسها، وهذه هي حقيقة اللفظ المطلق.

وذلك كما لو قال قائل: «إنْ شَفَى الله تعالى مريضي لأتصدقن بفرس».

فإنه بإطلاق هذه اللفظة يريد أيَّ فرسٍ كانت، لا فرساً مخصوصة بعينها.

وكذلك لفظة «رَجُل»، فإنها إذا أُطلقت لا يتبادر إلى الذهن منها رجل بعينه، بل رجل شائع في جنسه.

وذلك كما لو نادى أعمى في الطريق قائلاً: «يا رجلاً خذ بيدي»، فإنه لا يريد رجلاً بعينه، بل أي رجل كان.

قوله: «فإن دخلت عليه الألف واللام صار عاماً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك»: الضمير في «عليه» في قوله: «فإن دخلت عليه» يعود إلى «اللفظ الواحد».

فَإِنْ قِيلَ: فَالسَّمَاءُ، وَالأَرْضُ، وَالإِلَهُ، وَالشَّمْسُ، وَالْقَمَرُ مَدْلُولُهَا مُفْرَدٌ مَعَ الأَلِفِ وَاللَّامِ. ....

والمراد بالألف واللام هنا: «أل» التعريفية التي تقتضي الدلالة على الجنس الاستغراقي.

و«ما» في قوله: «ما يقع» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الواقع»؛ أي: «يتناول جميع الواقع عليه ذلك».

والضمير في «عليه» في قوله: «ما يقع عليه» يعود إلى «ما» الموصولية، أو المصدرية.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «لفظ العموم».

والمراد هنا: أن اللفظ الواحد إذا دخلت عليه الألف واللام الاستغراقية، انتقل من كونه دالّاً على الواحد الذي لا عموم فيه، إلى الدلالة على العموم الاستغراقي الشامل لجميع أفراد الجنس.

وذلك كلفظة «رَجُل»، فإنها إنْ جُرِّدَتْ عند دخول «أل» الاستغراقية، كانت دالة على واحد شائع في جنسه كما سبق التمثيل به، وإنْ جاءت مقرونة بأل كانت دالة على الاستغراق الشامل لجميع الأفراد بعمومه الذي لا يَخُصُّ فرداً دون فردٍ، كما تقول: «الرجل أفضل من المرأة»، فإنه يُقْصَدُ بذلك جنس الرجال، فيكون متناولاً لعموم أفرادهم، دون استثناء أحد منهم.

قوله: «فإن قيل: فالسماء، والأرض، والإله، والشمس، والقمر مدلولها مفرد مع الألف واللام»: الضمير في «مدلولها» يعود إلى المذكورات، وهي: «السماء، والأرض، والإله، والشمس، والقمر».

....

وما أورده المؤلف رحمه الله تعالى هنا: هو اعتراض على القول بأن المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام صار عاماً يستغرق جميع أفراد الجنس.

وبيان ذلك: لو كان ما ذكرتموه بأن «المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام يفيد استغراق أفراد الجنس» صحيحاً لما وجدنا بعض الألفاظ المفردة دالة على الوحدة مع دخول الألف واللام عليها، نحو: السماء، والأرض، والإله، والشمس، والقمر.

فإذا سمعنا قول الله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾ [الفرقان: ٦١].

لم نفهم من دخول «أل» على السماء العموم، بل نفهم من ذلك الخصوص.

وكذلك إذا سمعنا قول الله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمٰن: ١٠].

لم نفهم من دخول «أل» على الأرض معنى العموم، بل معنى الخصوص.

وكذلك إذا سأل سائل، فقال: «مَنْ خَلَقَ هذا الكون»؟، فقيل له في الجواب: «هو الإله الحق».

لم نفهم من دخول «أل» على لفظ الإله العموم، بل الدلالة على الواحد الفرد.

وأيضاً إذا سمعنا قول الله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ [يس: ٣٨].

قُلْنَا: امْتِنَاعُ الشِّرْكَةِ لَمْ يَكُنْ لِوَضْعِ اللَّفْظِ، بَلْ لِاسْتِحَالَةِ وُجُودِ الْمُشَارِكِ، إِذِ الشَّمْسُ فِي الْوُجُودِ وَاحِدَةٌ، وَلَوْ فَرَضْنَا عَوَالِمَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ شَمْسٌ كَانَ قَوْلُنَا: «الشَّمْسُ» شَامِلاً لِلْكُلِّ.

لم نفهم من دخول «أل» على الشمس معنى العموم، بل معنى الخصوص.

وأيضاً إذا سمعنا قول الله تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ [يس: ٣٩].

لم نفهم من دخول «أل» على القمر ما يدل على العموم، بل لا نفهم إلا معنى الخصوص.

وإذا كان الأمر كذلك، بَطَلَ قولكم بأن دخول الألف واللام على اللفظ المفرد يكون دالاًّ على العموم الاستغراقي الشامل لجميع أفراد الجنس.

قوله: «**قلنا**»؛ أي: في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: «**امتناع الشركة لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود المشارك، إذ الشمس في الوجود واحدة، ولو فرضنا عوالم في كل واحد شمس كان قولنا: «الشمس» شاملاً للكل**»: هذا هو الجواب عن الاعتراض السابق، ومفاده: أن امتناع حصول الاشتراك في المفردات التي أوردتموها في اعتراضكم، ليس راجعاً إلى الوضع اللفظي، وذلك أن اللفظ المفرد إذا دخلت عليه الألف واللام كان مفيداً لاستغراق أفراد الجنس بأصل الوضع اللغوي، ولذلك فإن الواحد المعرَّف بأل الجنسية معدود لغةً من صيغ العموم وليس من

....

صيغ الخصوص، كما دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ① إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ②﴾ [العصر: ١، ٢].

والمقصود «كل إنسان»، فهو شامل لجميع الناس، والبرهان على هذا الشمول الاستثناء الوارد في هذه السورة الكريمة، وهو قول الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ③﴾ [العصر: ٣].

والاستثناء هنا وارد بلفظ الجمع، ولو كان لفظ «الإنسان» مفرداً لما صح استثناء الجمع منه.

وكما دلّ على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

والمراد: كل سارق، وكل سارقة.

وكما دل على ذلك أيضاً قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

والمراد: كل زانية، وكل زانٍ.

وإنما امتنع حصول الاشتراك في المفردات التي ذكرتموها لأمر خارجٍ عن اللفظ، وهو استحالة وجود المشارك، وإذا انتفت الشركة ثبت وجود الوحدة الفردية.

والدليل على ذلك: أن «الشمس» في الوجود واحدة، ولو فرضنا أن هناك عوالم كثيرة سوى عالمنا الذي نعيش فيه، وثبت أن في كل عالَم منها شمساً مما يعني تعدد الشمس، لكان قولنا: «الشمس» شاملاً لجميع الشموس الموجودة في تلك العوالم كلها.

....

ومثل ذلك يقال في «القمر»، إذ لو ثبت في الوجود عوالم غيرنا، في كل عالَم منها قمر، لكان قولنا: «القمر» شاملاً لجميع الأقمار الموجودة في تلك العوالم دون استثناء عالَم منها.

وإذا تقرر ذلك، كان ما ذكرتموه في اعتراضكم خارجاً عن محل النزاع، فلا يصح إيراده علينا، إذ ليس الكلام في المفرد المعرَّف بأل المقرون بما يدل على أن المراد به الوحدة، بل الكلام في المفرد المعرف بأل المجرد عن تلك القرينة، وهو بهذا التجرد دال على العموم، لا على الخصوص.



[أقسام الألفاظ المتعددة باعتبار المسميات المتعددة]

ثُمَّ تَنْقَسِمُ الأَلْفَاظُ إِلَى مُتَرَادِفَةٍ، وَمُتَبَايِنَةٍ، وَمُتَوَاطِئَةٍ، وَمُشْتَرَكَةٍ.

فَالْمُتَرَادِفَةُ أَسْمَاءٌ مُخْتَلِفَةٌ لِمُسَمًّى وَاحِدٍ، ....

قوله: «ثم تنقسم الألفاظ»: المراد بالألفاظ هنا: الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة.

قوله: «إلى مترادفة، ومتباينة، ومتواطئة، ومشتركة»: الجار والمجرور هنا متعلقان بالفعل المضارع «تنقسم».

وهذه الأقسام الأربعة التي أوردها المؤلف رحمه الله تعالى هنا، وهي:

١ ـ الألفاظ المترادفة.

٢ ـ الألفاظ المتباينة.

٣ ـ الألفاظ المتواطئة.

٤ ـ الألفاظ المشتركة.

هي جميعها أقسام الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسمَّيات المتعددة.

والمؤلف رحمه الله تعالى ذكر هذه الأقسام الأربعة ذكراً إجمالياً، ليحيط بها القارئ الكريم إحاطة مجملة من حيث تعدادها، وسيفصِّل الكلام عن كل قسمٍ منها على حدة فيما سيأتي قريباً.

قوله: «فالمترادفة أسماء مختلفة لمسمًّى واحد»: «الفاء» هنا

كَاللَّيْثِ وَالأَسَدِ، وَالْعُقَارِ وَالْخَمْرِ. ....

تُسَمَّى «فاء الفصيحة»؛ لأنها أفصحت عن شرط مُقَدَّر، مفاده: «إذا علمتَ بأن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة تنقسم إلى أربعة أقسام، وهي: المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة. فاعلم بأن المترادفة أسماء مختلفة لمسمًّى واحد».

و«المترادفة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الألفاظ»؛ أي: «فالألفاظ المترادفة».

و«التَّرَادُفُ» في اللغة هو: «تَتَابُعُ شيء خَلْفَ شيء»[1].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الحد الاصطلاحي للألفاظ المترادفة.

والمراد بهذا الحد: أن الألفاظ المترادفة هي في حقيقتها الأسماء المختلفة، والصيغ المتواردة على مسمًّى واحد.

أي: أنها تختلف في الاسم فقط، ولكنها تتحد في المعنى الذي يُعَدُّ القاسم المشترك الأعظم الذي يربط بين تلك الأسماء كلها.

وبذلك يتحقق الربط بين هذا المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي للترادف، إذ الألفاظ إذا تواردت على مسمًّى واحد، فإن ذلك دال على تتابع بعضها خلف البعض الآخر على الاشتراك في هذا المسمَّى.

قوله: «كالليث والأسد، والعُقار والخمر»: هذان مثالان توضيحيان للألفاظ المترادفة التي توارد بعضها على بعض للدلالة على مسمًّى واحد.

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ١١٤.

فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا يَدُلُّ عَلَى الْمُسَمَّى مَعَ زِيَادَةٍ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُتَرَادِفَةِ، كَالسَّيْفِ، وَالْمُهَنَّدِ، وَالصَّارِمِ، فَإِنَّ الْمُهَنَّدَ يَدُلُّ عَلَى السَّيْفِ مَعَ زِيَادَةِ نِسْبَتِهِ إِلَى الْهِنْدِ، وَالصَّارِمَ يَدُلُّ عَلَيْهِ مَعَ صِفَةِ الْحِدَّةِ، فَخَالَفَ إِذاً مَفْهُومُهُ مَفْهُومَ السَّيْفِ. ....

وبيان ذلك: أن لفظة «الليث» مرادفة للفظة «الأسد»، فكلاهما يدل على مُسَمًّى واحد، وهو الحيوان المعروف بقوته وشجاعته.

وكذلك لفظة «الْعُقار» هي في حقيقتها مرادفة للفظة «الخمر»، إذ كلاهما يُطْلَقُ ويراد به الشراب المسكر الذي جاءت الشريعة المطهرة بتأكيد تحريمه والزجر عنه، كما في قول المولى سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠].

قوله: «**فإنْ كان أحدهما يدل على المسمَّى مع زيادة لم يكن من المترادفة**»: ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «اللفظين».

و«المترادفة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الألفاظ»؛ أي: «لم يكن من الألفاظ المترادفة».

والمراد هنا: أن مِنْ شَرْطِ كون اللفظ مترادفاً مع غيره، ألا يكون في أحد اللفظين زيادة على نفس المسمَّى.

فإنْ تحقق وجود الزيادة في أحدهما لم يكونا مترادفين، وذلك لاختلاف مفهوم أحدهما عن الآخر.

قوله: «**كالسيف، والمهند، والصارم، فإن المهند يدل على السيف مع زيادة نسبته إلى الهند، والصارم يدل عليه مع صفة الحدة، فخالف إذاً مفهومه مفهوم السيف**»: الضمير في «نسبته» يعود إلى «السيف».

وَأَمَّا الْمُتَبَايِنَةُ فَالأَسْمَاءُ الْمُخْتَلِفَةُ لِلْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ، ....

والضمير في «عليه» يعود إلى «السيف».

والضمير في «مفهومه» يعود إلى «الصارم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو مثال توضيحي لتوكيد ما قرره، وهو أن أحد اللفظين إذا دل على المسمَّى مع زيادة فيه لم يكن من الألفاظ المترادفة.

وبيان ذلك: أن كلّاً من لفظ «المهند»، و«الصارم» قد يُظَنُّ بأنهما مترادفان، لدلالتهما على مسمًّى واحد وهو «السيف».

ولكنْ إذا دُقِّقَ النظر فيهما، وُجِدَ أن في كلٍّ منهما معنى زائداً على حقيقة المسمَّى، فإن «المهند» يدل على السيف بزيادة فيه، وهي كونه منسوباً إلى الهند.

وكذلك «الصارم»، فإنه يدل على السيف ولكنْ بزيادة فيه، وهي كونه موصوفاً بالحدة والشدة.

واشتمال كل واحدٍ منهما على زيادة لم تكن في الآخر، دليل على اختلاف المفهوم فيهما، ومع اختلاف المفهوم لا يتحقق الترادف.

قوله: «وأما المتباينة: فالأسماء المختلفة للمعاني المختلفة»:

«المتباينة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الألفاظ»؛ أي: «والألفاظ المتباينة».

و«المتباينة» معطوفة بالواو على قوله: «فالمترادفة».

و«التَّبَايُنُ» في اللغة هو: «الافْتِرَاقُ»[1].

(١) انظر: لسان العرب ١٣/ ٦٢.

كَالسَّمَاءِ، وَالأَرْضِ. ....

وهذا هو القسم الثاني من أقسام الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الحد الاصطلاحي للألفاظ المتباينة.

والمراد بهذا الحد: أن الألفاظ المتباينة هي في حقيقتها المختلفة اسماً ومعنى، بحيث لا تتحد في الاسم، ولا يجمعها قاسم مشترك من جهة المعنى، بل كل واحد منها يحمل اسماً مختلفاً عن الآخر، ودلالة كل واحد منها على مسماه دلالة مختلفة عما يدل عليه غيره.

قوله: «كالسماء، والأرض»: هذا مثال توضيحي، لتقريب صورة الألفاظ المتباينة إلى الذهن.

وبيان ذلك: أن لفظ «السماء» مباين للفظ «الأرض»، لوجود الاختلاف بينهما من وجهين:

الوجه الأول: الاختلاف في الاسم، فاللفظ الأول اسمه: «السماء»، واللفظ الثاني اسمه: «الأرض».

الوجه الثاني: الاختلاف في المعنى، تبعاً لاختلاف الحقيقة في كلٍّ من اللفظين، فإن حقيقة السماء ليست كحقيقة الأرض، إذ السماء مرفوعة، كما قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا﴾ [الرحمٰن: ٧].

والأرض موضوعة، كما قال سبحانه: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمٰن: ١٠].

وَهِيَ الأَكْثَرُ.

وَأَمَّا الْمُتَوَاطِئَةُ فَهِيَ الأَسْمَاءُ الْمُنْطَلِقَةُ عَلَى أَشْيَاءَ مُتَغَايِرَةٍ بِالْعَدَدِ، مُتَّفِقَةٍ بِالْمَعْنَى الَّذِي وُضِعَ الاسْمُ عَلَيْهَا.

ومع اختلاف الحقائق يثبت وجود التباين.

قوله: «وهي الأكثر»: الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الألفاظ المتباينة».

والمراد هنا: أن الألفاظ المتباينة هي الأكثر وروداً في اللغة والعرف الاستعمالي، بحيث يَحْمِلُ كلُّ لفظٍ منها اسماً خاصاً به يختلف فيه مع غيره، ويحمل معنى مستقلاً به يمنع من حصول الاشتراك فيه بينه وبين ما سواه.

قوله: «وأما المتواطئة: فهي الأسماء المنطلقة على أشياء متغايرة بالعدد، متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها»: «المتواطئة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الألفاظ»؛ أي: «الألفاظ المتواطئة».

و«التَّوَاطُؤُ» في اللغة هو: «التَّوَافُقُ»[1].

والضمير في «عليها» يعود إلى «الأشياء المتغايرة بالعدد المتفقة في المعنى».

وهذا هو القسم الثالث من أقسام الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/١٩٨.

كَالرَّجُلِ يَنْطَلِقُ عَلَى زَيْدٍ، وَعَمْرٍو، وَالْجِسْمِ يَنْطَلِقُ عَلَيْهِمَا، وَعَلَى السَّمَاءِ، وَالأَرْضِ، لِاتِّفَاقِهَا فِي مَعْنَى الْجِسْمِيَّةِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الحد الاصطلاحي للألفاظ المتواطئة.

والمراد بهذ الحد: أن الأشياء في الألفاظ المتواطئة لا تختلف من جهة المعنى، لكونها متفقة عليه في الاسم الذي وُضِعَ له فيها.

وإنما تختلف من جهة العدد باعتبار اختلاف الأفراد فيه.

ومن خلال هذا التعريف الاصطلاحي تتبين العلاقة الوثيقة بينه وبين التعريف اللغوي للفظ المتواطئ، إذ كلاهما يلتقي في رابط عام وهو «الاتفاق».

قوله: «**كالرجل ينطلق على زيد، وعمرو، والجسم ينطلق عليهما، وعلى السماء والأرض، لاتفاقها في معنى الجسمية**»: ضمير التثنية في «عليهما» يعود إلى «زيد» و«عمرو».

والضمير في «لاتفاقها» يعود إلى «زيد وعمرو»، وإلى «السماء والأرض».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو مثال توضيحي، لتقريب صورة «الألفاظ المتواطئة» إلى ذهن القارئ الكريم.

وبيان ذلك: أن لفظة «الرجل» إذا وردت مطلقة، انصرفت إلى كل مَنْ يتحقق فيه وصف «الرجولة»، فتكون بإطلاقها شاملة لزيد، وعمرو، وغيرهما من رجال بني آدم.

وهذه الشمولية تدل على أن لفظة «الرجل» هي من الألفاظ المتواطئة، لانطباق مدلولها على كل من اتصف بها.

وَأَمَّا الْمُشْتَرَكَةُ: فَهِيَ الأَسْمَاءُ الْمُنْطَلِقَةُ عَلَى مُسَمَّيَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ بِالْحَقِيقَةِ، ....

وكذلك لفظة «الجسم» إذا وردت مطلقة شمل مدلولها الإنسان، والسماء، والأرض وغيرها، لاتفاق هذه المذكورات كلها على معنى «الجسمية» التي وُضِعَ اسم الجنس بإزائها، وهذا هو المراد بالتواطؤ هنا.

قوله: «**وأما المشتركة فهي الأسماء المنطلقة على مسميات مختلفة بالحقيقة**»: «المشتركة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الألفاظ»؛ أي: «وأما الألفاظ المشتركة».

وهذا هو القسم الرابع من أقسام الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة.

و«المشترك» في اللغة بمعنى «الْمُسْتَوِي»، يقال: «طريق مُشْتَرَكٌ»؛ أي: يستوي فيه الناس.

ويقال: «فريضة مُشْتَرَكَةٌ»؛ أي: يستوي فيها المقتسمون[1].

ومنه سُمِّيَ «الشِّرْكُ» شركاً؛ لأن فيه تسوية غير الله تعالى بالله سبحانه فيما هو حق محض له، كما قال سبحانه في وَصْفِ حَسْرَةِ المشركين حال اختصامهم في النار: ﴿قَالُوا۟ وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ﴿٩٦﴾ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٦ - ٩٨].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الحد الاصطلاحي للألفاظ المشتركة.

والمراد بهذا التعريف: أن الألفاظ المشتركة هي الألفاظ

(١) انظر: لسان العرب ١٠/٤٤٩، القاموس المحيط ٣/٣٠٨، تاج العروس ٧/١٥٠.

كَالْعَيْنِ لِلْعُضْوِ البَاصِرِ، وَالذَّهَبِ. وَقَدْ يَقَعُ عَلَى الْمُتَضَادَّيْنِ، كَالْجَلَلِ لِلْكَبِيرِ وَالصَّغِيرِ، وَالْجَوْنِ لِلأَسْوَدِ وَالأَبْيَضِ، وَالْقُرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ، وَالشَّفَقِ لِلْبَيَاضِ وَالْحُمْرَةِ.

الموضوعة لحقائق مختلفة، لا يجمع بينها إلا وحدة اللفظ.

وبهذا يتبين وجود العلاقة الوثيقة بين المعنى الاصطلاحي واللغوي للفظ المشترك، من جهة القاسم الذي يجمع بينهما، وهو «الاستواء» في كلٍّ، وذلك لاستواء الألفاظ المشتركة كلها في إطلاق التسمية.

قوله: «**كالعين للعضو الباصر والذهب**»: هذا مثال توضيحي للفظ المشترك، وذلك أن «العين» لفظ واحد، ولكنه يطلق بحكم الوضع على أشياء متعددة مختلفة بالحقائق، ومن ذلك: العين الباصرة، والعين الجارية، والذهب، والشمس، والجاسوس، والرجل صاحب الوجاهة في قومه.

فكان لفظ «العين» لفظاً مشتركاً، لصدق إطلاقه على هذه المذكورات جميعها.

قوله: «**وقد يقع على المتضادين**»؛ أي: قد يطلق اللفظ المشترك على الشيء وضده، إطلاقاً واحداً من جهة التسمية.

قوله: «**كالجلل للكبير والصغير، والجون للأسود والأبيض، والقرء للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة**»: هذه كلها أمثلة توضيحية لإطلاق اللفظ المشترك على الشيء وضده إطلاقاً واحداً.

والمقصود بالكبير والصغير هنا: الأمور الخطيرة، والحقيرة.

....

إذ يقال للشيء البالغ الخطورة: «هذا أَمْرٌ جَلَلٌ»، وكذلك يقال للشيء البالغ الحقارة: «هذا أمر جلل».

والمراد بهذه الأمثلة التوضيحية: أن لفظ «الجلل» يطلق بالاشتراك اللفظي على الكبير والصغير، في حين أن كلاًّ منهما ضد الآخر.

وكذلك لفظ «الْجَوْن» يطلق بالاشتراك اللفظي على اللونين الأبيض والأسود، وهما متضادان.

وكذلك لفظ «القرء»، كما في قول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فهو يطلق على الحيض والطهر، وهما متضادان من جهة حقيقتهما.

وكذلك لفظ «الشفق» يطلق على البياض والحمرة إطلاقاً مشتركاً، مع ما بينهما من التفاوت.

وقد اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في وقوع «اللفظ المشترك» في الخطاب الشرعي الوارد في الكتاب العزيز والسنّة المطهرة، على قولين رئيسين:

القول الأول: اللفظ المشترك واقع في الخطاب الشرعي الوارد في الكتاب والسنّة. وهذا القول ذهب إليه جمهور الأصوليين(١).

القول الثاني: اللفظ المشترك غير واقع في الخطاب الشرعي

(١) انظر: الإحكام ١/ ٢٢، المحصول ١/ ١/ ٣٩٢، منتهى الوصول والأمل ص١٩، نهاية الوصول ١/ ٢٢٦، الإبهاج ١/ ٢٥٢، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ١/ ٢٠٠.

....

الوارد في الكتاب والسنّة. وهذا القول ذهب إليه الأقلون، ومنهم: داود الظاهري[(١)]، وثعلب[(٢)]، والأبهري[(٣)]، والبلخي[(٤)]، وذلك بناءً على مذهبهم في نَفْي وقوع المشترك في الكلام مطلقاً[(٥)].

واستدل أصحاب المذهب الأول القائلون بوقوع اللفظ المشترك في الكتاب والسنّة، بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن لفظ «القرء» مشترك بين الطهر والحيض، وهذا دليل على وقوع المشترك في الكتاب العزيز[(٦)].

---

(١) هو: أبو سليمان، داود بن علي بن خلف الأصبهاني البغدادي، إمام أهل الظاهر في زمانه، توفي رحمه الله تعالى سنة سبعين ومائتين. انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ١٤، وفيات الأعيان ٢/ ٢٦، طبقات المفسرين ١/ ١٦٦.

(٢) هو: أبو العباس، أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني، كان إمام أهل زمانه بالكوفة في النحو واللغة ورواية الشعر، كما كان محدثاً مشهوراً بالحفظ، توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وتسعين ومائتين. انظر: تذكرة الحفاظ ٣/ ٢١٤، الأعلام ١/ ٢٥٢.

(٣) هو: أبو بكر، محمد بن عبد الله بن محمد الأبهري التميمي، شيخ المالكية العراقيين وصاحب التصانيف، توفي رحمه الله تعالى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة. انظر: تاريخ بغداد ٥/ ٤٦٢، شذرات الذهب ٣/ ٨٥.

(٤) هو: أبو زيد، أحمد بن سهل البلخي، المتوفى رحمه الله تعالى سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة. انظر: معجم الأدباء ٣/ ٦٥، الأعلام ١/ ١٣١.

(٥) انظر: المحصول ١/ ١/ ٣٩٣، الإبهاج ١/ ٢٥٠، منتهى الوصول والأمل ص١٩، جمع الجوامع وشرح المحلي ١/ ٢٩٢، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ١/ ٢٠٠، البحر المحيط للزركشي ٢/ ١٢٢.

(٦) انظر: المحصول ١/ ١/ ٣٩٢، نهاية الوصول ١/ ٢٢٦، منتهى الوصول والأمل ص١٩، الإبهاج ١/ ٢٥٢، مسلم الثبوت وشرحه ١/ ٢٠٠.

....

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن الصلاة من الله تعالى بمعنى «الرحمة»، ومن الملائكة الكرام عليهم السلام بمعنى «الاستغفار»، وكلاهما مرادان، فدل على وقوع اللفظ المشترك في الكتاب الكريم[1].

الدليل الثالث: قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ١٧﴾ [التكوير: ١٧].

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن لفظ «عسعس» مشترك بين الإقبال والإدبار، وهذا يدل على وقوع المشترك في القرآن العظيم»[2].

الدليل الرابع: قول النبي ﷺ في المستحاضة: «تدع الصلاة أيام أقرائها»[3].

وجه الاستدلال من هذا الحديث: أن لفظ القرء مشترك بين الحيض والطهر، وهذا يدل على وقوع المشترك في السنّة، كما ثبت

---

(١) انظر: نهاية السول ٢/ ١٢٣، التحصيل من المحصول ١/ ١٥، نهاية الوصول ١/ ٢٢٦.

(٢) انظر: الإحكام ١/ ٢٢، المحصول ١/ ١/ ٣٩٢، منتهى الوصول والأمل ص١٩، نهاية الوصول ١/ ٢٢٦، الإبهاج ١/ ٢٥٢.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب «الطهارة»، باب «في المرأة تستحاض» ١/ ١٩٢؛ والترمذي في «أبواب الطهارة»، باب «ما جاء في المستحاضة» ١/ ٨٢؛ والنسائي في كتاب «الحيض»، باب «ذكر الأقراء» ١/ ١٨٤؛ والدارمي في كتاب «الحيض»، باب «في غسل المستحاضة» ١/ ١٩٨.
قال الترمذي رحمه الله تعالى عن هذا الحديث: «هذا حديث قد تَفَرَّد به شرِيكٌ عن أبي الْيَقْظَان». سنن الترمذي ١/ ٨٣.

....

وقوعه في القرآن الكريم[(١)].

وإذا ثبت ورود اللفظ المشترك في الكتاب والسنّة، دلّ ذلك على جواز وقوعه في الخطاب الشرعي.

واستدل أصحاب المذهب الثاني القائلون بعدم وقوع اللفظ المشترك في الكتاب والسنّة، فقالوا: إن المقصود من الخطاب إفهام المخاطَب بمضمونه ومقتضاه، فإنْ لم يقصد الشارع باللفظ المشترك ذلك كان عبثاً وهو على الحكيم محال. وإنْ قَصَدَهُ فإما أن يكون مع القرينة، أو بدونها.

فإن كان مع القرينة، فتلك القرينة لا تخلو: إما أن تكون متصلة، أو منفصلة. فإن كانت متصلة فهو تطويل بلا فائدة، وإن كانت منفصلة فيمكن ألا تصل إلى السامع فيخلو الخطاب من الفائدة وهو محذور.

وإن لم يكن مع القرينة، فهو تكليف ما لا يطاق[(٢)].

وبيان كونه تكليفاً بما لا يطاق: أن اللفظ المشترك يدل على جميع معانيه دلالة متساوية، فإذا وَرَدَ به الخطاب الشرعي دون قرينة، فإنَّ المخاطَب سيكون في حالةِ عَجْزٍ عن إدراك المعنى الذي أراده الشارع منه، ضرورةَ أنه لا يراد بالمشترك جميع معانيه، بل معنى واحد، وهذا المعنى الواحد في علم الغيب الذي لا يطلع عليه

(١) انظر: نهاية الوصول ١/ ٢٢٧، فواتح الرحموت ١/ ٢٠٠.

(٢) انظر: الإحكام ١/ ٢٢، المحصول ١/ ١/ ٣٩٣، منتهى الوصول والأمل ص١٩، الإبهاج ١/ ٢٥٢، جمع الجوامع وشرح المحلي ١/ ٢٩٣، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ١/ ٢٠٠ ـ ٢٠١.

....

المخاطَب، وبذلك يكون التكليف بمقتضى هذا الخطاب والحالة هذه تكليفاً بما لا طاقة للمكلَّف به.

وقد نوقش المانعون على دليلهم هذا بالوجوه الآتية:

الوجه الأول: أن ما ذكرتموه من امتناع العبث، والتكليف بما لا يُطاق، والتطويل من غير فائدة، كله مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهذه القاعدة غير مُسَلَّمَةٍ لكم في هذا المقام، لما ثبت أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

الوجه الثاني: أن قولكم: «يمكن ألا تصل إليه القرينة» غير مُسَلَّم، إذ الوصول إلى القرينة ليس أمراً متعذراً، ولا سيما عند بَذْل الوسع واستفراغ الجهد.

وإذا أمكن الوصول إلى تلك القرينة، امتنع تطرق العبث إلى الخطاب الشرعي، إذ العبث خلوه من الفائدة، وهو هنا غير خالٍ منها، لتعريض المكلَّف للثواب بالبحث عن المعنى المراد.

الوجه الثالث: قولكم: «إنْ لم يكن مع القرينة فهو تكليف ما لا يطاق»، يقتضي أن اللفظ المشترك لا يُفْهَمُ منه غَرَضٌ أصلاً، وهذا غير مُسَلَّم فإن المشترك يفيد فَهْمَ الغرض على سبيل الإجمال، وذلك مطلوب ليستعد المخاطَب للامتثال قبل البيان[1].

ويمكنني أن أضيف إلى المناقشات السابقة وجهاً رابعاً، وهو أن إنكار وقوع اللفظ المشترك في الخطاب الشرعي الوارد في

---

(١) انظر: الإحكام ١/ ٢٢، المحصول ١/ ١/ ٣٩٤، نهاية الوصول ١/ ٢٢٧، التحصيل من المحصول ١/ ٢٢٠، الإبهاج ١/ ٢٥١، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ١/ ٢٠١.

....

الكتاب والسنّة، مخالف لفهم الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم، حيث استقر فهمهم على وقوع ذلك اللفظ في خطاب الشارع، بدليل ما وقع بينهم من خلاف في لفظ «القرء»: هل يراد به الحيض، أو الطهر؟، وغيره من الألفاظ التي مقتضاها الاشتراك، ولو كانوا ـ رضي الله تعالى عنهم ـ لا يرون وقوع اللفظ المشترك في خطاب الشارع، لأجمعوا على واحد من هذين المعنيين.

وإذا كان الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم قد فهموا ذلك، فإنه لا يعدل فَهْمَهُمْ أيُّ فهم، فلا يُقَدَّمُ فَهْمُ غيرهم عليهم؛ لأنهم بالإضافة إلى عربيتهم الأصيلة، فَهُمْ أعلم الناس بمضمون خطاب الشارع.

وبهذا يتبين أن الراجح في هذه المسألة هو مذهب القائلين بوقوع اللفظ المشترك في الخطاب الشرعي الوارد في القرآن الكريم والسنّة المطهرة، وذلك لأربعة أسباب:

السبب الأول: أن الكتاب العزيز والسنّة الكريمة ناطقان بوجود اللفظ المشترك في الخطاب الوارد فيهما، فإنكار ذلك دعوى قد قام الدليل الناهض على خلافها.

السبب الثاني: أن الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ـ وهم العرب بحكم الأصالة ـ فهموا وقوع اللفظ المشترك في الخطاب الشرعي، وتَعَامَلَ كل فريق منهم معه بحسب ما ظهر له منه، والواقع الفقهي المنقول عنهم شاهد بذلك.

السبب الثالث: أن ما ذكره مُجَوِّزُو وقوع اللفظ المشترك في

....

الخطاب الشرعي، مستند في واقعه على أدلة شرعية من الكتاب والسنّة، وما ذكره المانعون من ذلك لم يستندوا فيه إلى أدلة شرعية، بل إلى دليل عقلي لا يقوى على مناهضة تلك الأدلة الشرعية.

السبب الرابع: أن التكليف بما لا يطاق معناه تكليف المخاطَب بفهم ما لا قدرة له على فهمه، وليس ما نحن فيه من هذا الباب، فإن اللفظ المشترك يُفْهَمُ منه غرض إجمالي مآله إلى البيان، بعد استفراغ المجتهدين جهدهم في تحديد المراد منه.

وهذه المسألة، وهي «وقوع اللفظ المشترك في الخطاب الشرعي» ينبغي الاعتناء بها؛ لأن الخلاف فيها ليس خلافاً لفظياً لا تنهض به ثمرة عملية تتعلق بمسائل الفقه، وإنما هو خلاف معنوي ظهرت فائدته في بعض الفروع الفقهية عند فقهائنا الأجلاء رحمهم الله تعالى، ومن تلك الفروع التي بُنِيَتْ على أصل الخلاف في هذه المسألة، ما يلي:

الفرع الأول: «الاختلاف في تفسير لفظ القرء»، الوارد في قول الله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فمنهم من رَأى أن المراد بالقرء هنا هو «الحيض»، وممن ذهب إلى ذلك: علي بن أبي طالب(١)، وابن مسعود، والحسن

(١) هو: أبو الحسن، علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ، وهو من أجلّاء الصحابة وفقهائهم ومن السابقين إلى الإسلام ومن المشهود لهم بالجنة، استشهد رضي الله تعالى عنه عام أربعين، وعمره ثلاث وستون سنة. انظر: مشاهير علماء الأمصار ص٦، طبقات الفقهاء ص٤١، تذكرة الحفاظ ١/ ١٠، مروج الذهب ٢/ ٣٥٨.

....

البصري[١]، والأوزاعي[٢]، والثوري[٣]، والإمام أبو حنيفة، والإمام أحمد[٤] في أصح الروايتين عنه[٥].

ومنهم مَنْ رأى أن المراد بالقرء هنا هو الطهر، وممن ذهب إلى ذلك: ابن عمر، وزيد بن ثابت[٦]، وعائشة[٧]،

(١) هو: أبو سعيد، الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، من سادات التابعين وكبرائهم، جمع بين العلم والزهد والورع والعبادة والفصاحة، وهو من الأثبات الثقات، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله تعالى عنه بالمدينة، وتوفي رحمه الله تعالى بالبصرة في مستهل رجب سنة عشر ومائة. انظر: وفيات الأعيان ٢/ ٦٩، ميزان الاعتدال ١/ ٤٨٣، طبقات الحفاظ ص٣٥، طبقات الفقهاء ص٨٧، تذكرة الحفاظ ١/ ٧١.

(٢) هو: أبو عمرو، عبد الرحمٰن بن عمرو بن يُحْمِد الأوزاعي، ولد في بعلبك سنة ثمان وثمانين، ونشأ يتيماً فقيراً في حجر أمه، اشتهر بالعلم والورع والنصح والحلم والوقار وكثرة الصمت، توفي رحمه الله تعالى سنة سبع وخمسين ومائة. انظر: تقريب التهذيب لخاتمة الحفاظ ١/ ٤٩٣، محاسن المساعي ص٥٨، تهذيب التهذيب ٦/ ٢٣٩، الأنساب للسمعاني ١/ ٣٨٤، البداية والنهاية ١٠/ ١٢٠.

(٣) هو: أبو عبد الله، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، ولد في خلافة سليمان بن عبد الملك سنة ست وتسعين، وهو من الحفاظ المتقنين والفقهاء المجتهدين ومن أهل العبادة والورع، توفي رحمه الله تعالى بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة. انظر: تاريخ الثقات ص١٩٠، مشاهير علماء الأمصار ص١٦٩، طبقات الفقهاء ص٨٤.

(٤) هو: أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ولد في ربيع الأول سنة أربع وستين ومائة ببغداد، وكان فقيهاً، حافظاً، حجة، توفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وأربعين ومائتين. انظر: تاريخ الثقات ص٤٩، المنهج الأحمد ١/ ٥ ـ ٧.

(٥) انظر: المغني لابن قدامة ١١/ ١٩٩ ـ ٢٠٠، العدة شرح العمدة ص٤٢٥.

(٦) هو: أبو سعيد، زيد بن ثابت بن الضحاك بن حارثة السلمي الخزرجي، كتب الوحي، وحفظ القرآن وأحكم الفرائض، وشهد الخندق وما بعدها، توفي رضي الله تعالى عنه سنة خمس وأربعين. انظر: مشاهير علماء الأمصار ص١٠، تذكرة الحفاظ ١/ ٣٠، طبقات الفقهاء ص٤٦.

(٧) هي: أم المؤمنين، عائشة بنت أبي بكر الصديق، زوجة رسول الله ﷺ وأحب أزواجه إليه، المبرأة من فوق سبع سماوات، وكنيتها «أم عبد الله»، ولدت بعد المبعث بأربع =

....

والزهري[1]، وربيعة، والإمامان مالك والشافعي[2].

الفرع الثاني: «الاختلاف في المراد بالذي بيده عقدة النكاح» الوارد في قول الله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

فمنهم من رأى أن المراد به الزوج، وممن ذهب إلى ذلك: علي بن أبي طالب، وجبير بن مطعم[3]، وسعيد بن المسيب[4]، والأوزاعي، والثوري، والليث بن سعد[5]، والشافعي في الجديد، وأحمد بن حنبل[6].

= سنين، وتوفيت رضي الله تعالى عنها بالمدينة سنة ثمان وخمسين. انظر: البداية والنهاية ٨/ ٩١، الإصابة ٤/ ٣٥٩، طبقات الفقهاء ص٤٧.

(١) هو: أبو بكر، محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب القرشي الزهري، الإمام الحافظ العلم، ولد سنة خمسين، وتوفي رحمه الله تعالى في رمضان سنة أربع وعشرين ومائة. انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ١٠٨ ـ ١١٣.

(٢) انظر: نيل الأوطار ٦/ ٢٩١، عمدة القاري ٢٠/ ٣٠٦، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ٢/ ٦١٩، بداية المجتهد ٢/ ٨٩، الشرح الصغير ٣/ ٥١٦، مغني المحتاج ٣/ ٣٨٥، روضة الطالبين ٨/ ٣٦٦.

(٣) هو: جبير بن مطعم بن عدي القرشي النوفلي، كان من أكابر قريش وعلماء النسب، أسلم بين الحديبية والفتح، توفي رضي الله تعالى عنه في خلافة معاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه سنة سبع وخمسين. انظر: الإصابة ١/ ٢٣٥.

(٤) هو: أبو محمد، سعيد بن المسيب المخزومي، كان من أجلّ التابعين وأوسعهم علماً، ومن أعرف الناس بقضاء عمر وعثمان، ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وتوفي رحمه الله تعالى سنة أربع وتسعين. انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٥٤ ـ ٥٦.

(٥) هو: أبو الحارث، الليث بن سعد الفهمي الأصبهاني المصري، شيخ الديار المصرية وعالمها ورئيسها وممن عُرفوا بالجود والسخاء، توفي رحمه الله تعالى سنة خمس وسبعين ومائة، وله إحدى وثمانون سنة. انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

(٦) انظر: المحلى لابن حزم ٩/ ٥١٢، المجموع ١٦/ ٣٦٤، المغني ١٠/ ١٦٠.

....

ومنهم من رأى أن المراد به الولي، وممن ذهب إلى ذلك: ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، والحسن البصري، وطاووس[(١)]، والزهري، وربيعة، ومالك[(٢)].

الفرع الثالث: «الاختلاف في المراد بالملامسة» الواردة في قول الله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣].

فمنهم من رأى أن المراد بالملامسة اللمس باليد، ولذلك أوجب الوضوء من لمس المرأة باليد أو بأحد الأعضاء الحساسة، كما هو الحال عند الإمام الشافعي وأصحابه[(٣)].

ومنهم من رأى أن المراد بالملامسة الجماع، ولذلك لم يوجب الوضوء من مس المرأة باليد، كما هو الحال عند الإمام أبي حنيفة[(٤)].

الفرع الرابع: «الاختلاف في لفظ النكاح» الوارد في مثل قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢].

فمنهم من رأى أن المراد بالنكاح هو العقد، ومنهم من رأى أنه الوطء[(٥)].

---

(١) هو: أبو عبد الرحمٰن، طاووس بن كيسان اليماني الجندي، كان رأساً في العلم والعمل، وكان شيخ أهل اليمن ومفتيهم، توفي رحمه الله تعالى سنة ست ومائة. انظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٩٠.

(٢) انظر: المحلى ٩/ ٥١٢، المغني ١٠/ ١٦١، بداية المجتهد ٢/ ٢٥.

(٣) انظر: المجموع ٢/ ٢، مغني المحتاج ١/ ٣٤.

(٤) انظر: الهداية ١/ ١٤ ـ ١٦، بدائع الصنائع ١/ ٣٠.

(٥) انظر: المغني لابن قدامة ٩/ ٣٣٩.

[قُرْبُ المشترك من المتواطئ، والأمثلة على ذلك]

وَقَدْ يَقْرُبُ الْمُشْتَرَكُ مِنَ الْمُتَوَاطِئِ، كَالْحَيِّ يَقَعُ عَلَى الْحَيَوَانِ وَالنَّبَاتِ، فَيُظَنُّ أَنَّهُ مِنَ الْمُتَوَاطِئِ وَهُوَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ، إِذِ الْمُرَادُ مِنْ حَيَاةِ النَّبَاتِ الَّذِي يَحْصُلُ بِهِ نَمَاؤُهُ، وَمِنَ الْحَيَوَانِ الَّذِي يَحُسُّ بِهِ وَيَتَحَرَّكُ بِالإِرَادَةِ، فَيُسَمَّى هَذَا مُشْتَبِهاً. ....

قوله: «وقد يقرب المشترك من المتواطئ»: «المشترك» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ»؛ أي: «اللفظ المشترك».

وكذلك «المتواطئ» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «اللفظ»؛ أي: «اللفظ المتواطئ».

والمراد هنا: قد يلتبس على السامع اللفظ المشترك باللفظ المتواطئ، بسبب ما بينهما من تقارب، إذ كلٌّ منهما يطلق على أكثر من واحد.

قوله: «كالحي يقع على الحيوان والنبات، فيظن أنه من المتواطئ وهو من المشترك، إذ المراد من حياة النبات الذي يحصل به نماؤه، ومن الحيوان الذي يحس به ويتحرك بالإرادة، فيسمَّى هذا مشتبهاً»: الضمير في «أنه» يعود إلى «الحي»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو».

والضمير في «به» في قوله: «الذي يحصل به نماؤه» يعود إلى الاسم الموصول «الذي».

....

والضمير في قوله: «نماؤه» يعود إلى «النبات».

والضمير في «به» في قوله: «الذي يحس به» يعود إلى الاسم الموصول «الذي».

ومعنى «كون الحيوان يتحرك بالإرادة»: أي بإرادته الذاتية ومحض اختياره، بخلاف «النبات» فإن حركته غير إرادية.

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فيسمَّى هذا مشتبهاً» يعود إلى «الأمثلة المذكورة التي تدل على التقارب بين اللفظين المشترك والمتواطئ».

و«المُشْتَبِهُ» في اللغة هو: «المُلْتَبِسُ»[1].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو تمثيل توضيحي لبيان مدى التقارب الكبير بين اللفظين: المشترك، والمتواطئ.

وبيان ذلك: أن لفظ «الحي» هو مُتَنَازَعٌ بين الحيوان والنبات، من حيث صحة إطلاقه على كل واحد منهما، إذ «الحياة» كما أنها موجودة في الحيوان فكذلك هي موجودة في النبات.

ونظراً لهذا التنازع الإطلاقي قد يظن ظانٌّ بأن لفظ «الحي» لفظ متواطئ، بينما هو لفظ مشترك، إذ حقيقة اللفظ المشترك منطبقة عليه تماماً، فإن المشترك هو «اتحاد الشيء مع غيره في الاسم مع اختلاف الحقيقة».

ولو تأملنا ما يراد بلفظ «الحي» في النبات، لوجدنا أنه المعنى الذي به نماؤه.

(١) انظر: القاموس المحيط ٤/٢٨٦.

وَالْمُخْتَارُ يُطْلَقُ عَلَى الْقَادِرِ عَلَى الْفِعْلِ وَتَرْكِهِ، فَلِذَلِكَ يَصِحُّ تَسْمِيَةُ الْمُكْرَهِ مُخْتَاراً، ....

ولو تأملنا ما يراد به في الحيوان، لوجدنا أنه المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة.

وبذلك تكون «الحياة» في النبات مختلفة بالحقيقة عنها في الحيوان، واتحاد اللفظ مع اختلاف الحقيقة هو الذي يَصْدُقُ عليه بأنه مشترك.

ولكن مَنْ لا تمييز له بينهما قد يلتبس عليه الأمر فيهما، ولذلك كان هذا الموضع من المواضع المشتبهة.

قوله: «والمختار يطلق على القادر على الفعل وتركه، فلذلك يصح تسمية المكره مختاراً»: «المختار» هنا اسم فاعل من «اختار، يختار، فهو مختار».

والمراد به هنا: مَنْ وَقَعَ منه الاختيار.

والضمير في «تركه» يعود إلى «الفعل».

و«اللام» في «فلذلك» هي لام الأجل؛ أي: «فلأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «إطلاق المختار على القادر على الفعل وتركه».

والمراد بالمكرَه الذي يصح تسميته مختاراً: هو المكرَه الذي لم يُفْقِدْهُ الإكراه حرية التصرف، وهو المكره غير الْمُلْجَأ، فإذا بَلَغَ به الإكراه درجة الإلجاء وهو كونه كالآلة في يد المكرِه، فإنه لا يكون مختاراً، إذ هو في هذه الحال لا يملك إلا الإقدام على تنفيذ ما أُكْرِهَ عليه.

وَيُطْلَقُ عَلَى مَنْ تَخَلَّى فِي اسْتِعْمَالِ قُدْرَتِهِ وَدَوَاعِي ذَاتِهِ، فَلَا تُحَرَّكُ دَوَاعِيهِ مِنْ خَارِجٍ، وَهَذَا غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْمُكْرَهِ فَلْيُفْهَمْ هَذَا. ....

قوله: «ويطلق على من تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته، فلا تُحَرَّكُ دواعيه من خارج، وهذا غير موجود في المكره فليفهم هذا»؛

أي: «ويطلق المختار على من تخلى في استعمال قدرته...».

والضمير في «قدرته» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ»، وإليه كذلك عود الضميرين في «ذاته»، وفي «دواعيه».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «وهذا غير موجود في المكرَه» يعود إلى «المختار الذي تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته».

واسم الإشارة «هذا» في قوله: «فليفهم هذا» يعود إلى «الفرق بين مَنْ خُلِّيَ بينه وبين قدرته، وبين من لم يُخَلَّ بينه وبين قدرته وهو المكرَه».

والمراد هنا: أنه كما يحصل اللَّبْسُ بين المتواطئ والمشترك في لفظ «الحي» الذي يقع على الحيوان والنبات، فكذلك يحصل اللبس بين المتواطئ والمشترك في لفظ «المختار».

وبيان ذلك: أن لفظ «المختار» يطلق إطلاقاً مُتَنَازَعاً فيه بين شخصين:

الأول: المتحرر من الوقوع تحت ضغط الإكراه، فهذا يملك كامل قدرته على التصرف بدافع دواعيه الذاتية التي لا تأثير عليها من خارجه. وهذا يسمَّى المختار المطلق.

الثاني: الواقع تحت ضغط الإكراه غير الْمُلْجِئِ، فهذا يصح

وَلَهُ نَظَائِرُ فِي النَّظَرِيَّاتِ تَاهَتْ فِيهَا عُقُولُ كَثِيرٍ مِنَ الضُّعَفَاءِ، فَلْيُسْتَدَلَّ بِالْقَلِيلِ عَلَى الْكَثِيرِ.

إطلاق وصف «المختار» عليه، إلا أن اختياره هنا ليس كاختيار الأول، إذ اختيار الأول اختيار كامل لعدم وجود المؤثرات الخارجية عليه، بينما اختيار الثاني اختيار ناقص لوجود تأثير الإكراه فيه، ولذلك فهو مختار من جهة وغير مختار من جهة أخرى، كما لو أُكْرِهَ إنسان على قتل رجل أو سرقة ماله، فإنه لو وَازَنَ بين هذين الأمرين فاختار أيسرهما وهو «السرقة»، فإنَّ اختياره هذا لم يقع بمحض إرادته، بل نتيجة الإكراه، إذ لو كان يملك كمال الإرادة لتورَّع عن سرقة مال هذا الرجل كما تورَّع عن قتله وسَفْك دمه.

ولما كان لفظ «المختار» يطلق على هذين الشخصين، فالأول وهو كامل القدرة يُسَمَّى «مختاراً»، والآخر وهو ناقصها يُسَمَّى «مختاراً»، أوجد هذا الإطلاق نوعاً من الاشتباه والالتباس: هل هو من باب إطلاق الألفاظ المتواطئة، أو هو من قبيل إطلاق الألفاظ المشتركة؟.

إلا أن من دَقَّقَ النظر أدرك أنه من قبيل المشترك، وليس من قبيل المتواطئ، لكون وقوع الاختيار من الشخصين المذكورين مختلفاً، فليس اختيار الأول في حقيقته كاختيار الثاني، وإذا اتحد اللفظ واختلفت الحقيقة، كان ذلك دليلاً على أن اللفظ مشترك لا متواطئ.

قوله: «**وله نظائر في النظريات تاهت فيها عقول كثير من الضعفاء، فليستدل بالقليل على الكثير**»: الضمير في «له» يعود إلى «ما سبق التمثيل به من لفظي الحي والمختار».

....

و«النظائر» جمع «نظير»، وهو الشبيه والمثيل[١].

والضمير في «فيها» يعود إلى «النظائر».

والمراد هنا: أن ما سبق التمثيل به في لفظي «الحي»، و«المختار» مما قد يقع فيه اللبس والاشتباه بين كونه مشتركاً أو متواطئاً، له نظائر كثيرة لا تُحْصَى، قد احتار فيها كثير من الناس ممن لديهم ضعف في التمييز بين المتواطئ والمشترك.

وحيث إن الأمثلة على ذلك كثيرة، فقد اكتفينا بهذين المثالين، وهما وإنْ كانا من القلة بمكان، إلا أن القليل يُسْتَدَلُّ به على الكثير.



(١) انظر: لسان العرب ٥/٢١٩.

فصل
[في النظر في المعاني]

سَبَبُ الإِدْرَاكِ يُسَمَّى قُوَّةً. وَالْمَعَانِي الْمُدْرَكَةُ ثَلَاثَةٌ: مَحْسُوسَةٌ، وَمُتَخَيَّلَةٌ، وَمَعْقُولَةٌ.

قوله: «**فصل في النظر في المعاني**»: المراد بالمعاني هنا: المعاني المفردة، وهذه المعاني لها تقسيمات عدة، وقد اقتصر المؤلف رحمه الله تعالى في هذا المقام على واحدٍ منها، وهو تقسيم المعاني باعتبار أسبابها المدركة لها.

قوله: «**سبب الإدراك يسمَّى قوة**»؛ أي: لما كانت حقيقة «الإدراك» هي الإحاطة بالشيء من جميع جوانبه، كان السبب الموصل إلى تلك الإحاطة يسمَّى «قوة».

وإنما سُمِّيَ سبب الإدراك قوة، لكونه العامل المؤثر في حصول ذلك الإدراك، إذ لو عُدِمَ هذا السبب لانعدم الإدراك بعدمه.

قوله: «**والمعاني المدركة ثلاثة: محسوسة، ومتخيلة، ومعقولة**»؛ أي: أن المعاني باعتبارأسبابها المدركة لها تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وهي كالآتي:

القسم الأول: معانٍ محسوسة، وهي التي يدركها الإنسان بإحدى حواسه الخمس، وهي: السمع، والبصر، واللمس، والشم، والذوق.

القسم الثاني: معانٍ مُتَخَيَّلَة، وهي التي يدركها الإنسان بواسطة التصور الذهني.

القسم الثالث: معانٍ معقولة، وهي التي يدركها الإنسان بعقله.

فَفِي حَدَقَتِكَ مَعْنًى تَمَيَّزَتْ بِهِ عَنِ الْجَبْهَةِ، حَتَّى صِرْتَ تُبْصِرُ بِهَا تُسَمَّى قُوَّةً بَاصِرَةً، وَشَرْطُ الْبَصَرِ وُجُودُ الْمُبْصَرِ،

وقد ذكر المؤلف رحمه الله تعالى هذه الأقسام الثلاثة ذكراً مجملاً، وسيفصِّل الحديث عن كل واحدٍ منها فيما يلي.

قوله: «**ففي حدقتك معنى تميزت به عن الجبهة، حتى صرت تبصر بها تسمَّى قوة باصرة**»: «الحَدَقَةُ»، هنا يراد بها «السواد المستدير وسط العين»[1].

والضمير في «به» يعود إلى «المعنى».

والضمير في «بها» يعود إلى «الحدقة».

والمراد هنا: أن «حَدَقَةَ العين» قد خصَّها الله تبارك وتعالى بخاصيةٍ انفردت بها عما سواها كالجبهة ونحوها، وتلك الخاصية تسمَّى «القوة الباصرة»، إذ بتلك الحدقة يقوى الإنسان على إبصار الأشياء من حوله.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو التمثيل على القسم الأول، وهو «المعنى المحسوس».

قوله: «**وشرط البصر وجود المبصَر**»: المراد بـ«المُبْصَرِ» هنا هو الشيء المرئي بالعين المجردة.

والمقصود هنا: أن «المُبْصَرَ»، وهو الشيء المرئي شَرْطٌ لوجود البصر، بحيث إذا انعدم المُبْصَرُ انعدم الإبصار تَبَعاً له؛ لأن المشروط متوقف على وجود شرطه.

---

(١) انظر: لسان العرب ١٠/٣٩.

فَإِذَا أَبْصَرْتَ شَيْئاً فَهُوَ مَحْسُوسٌ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ، فَإِذَا انْعَدَمَ الْمُبْصَرُ انْعَدَمَ الإِبْصَارُ وَبَقِيَتْ صُورَتُهُ فِي دِمَاغِكَ كَأَنَّكَ تَنْظُرُ إِلَيْهَا، فَيُسَمَّى ذَلِكَ تَخَيُّلاً، فَغَيْبَةُ الشَّيْءِ تَنْفِي الإِبْصَارَ وَلَا تَنْفِي التَّخَيُّلَ.

قوله: «فإذا أبصرت شيئاً فهو محسوس بحاسة البصر»: الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الشيء».

والمراد هنا: أن الإنسان إذا رأى شيئاً كشخص، أو دابة، أو نحوهما، كان ذلك الشيء المرئي محسوساً عنده بحاسة البصر، حيث أدركه بإحدى حواسه الخمس وهي العين الباصرة.

قوله: «فإذا انعدم الْمُبْصَرُ انعدم الإبصار، وبقيت صورته في دماغك كأنك تنظر إليها، فيسمَّى ذلك تخيلاً، فغيبة الشيء تنفي الإبصار ولا تنفي التخيل»: الضمير في «صورته» يعود إلى «الْمُبْصَرِ».

والضمير في «إليها» يعود إلى «الصورة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «بقاء صورة الْمُبْصَرِ في الدماغ بعد انعدام وجوده».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو شروع في بيان القسم الثاني من أقسام المعاني باعتبار أسبابها المدركة لها، وهو المعاني «المتخيلة».

والمراد هنا: أن «الإبصار» يدور مع «الْمُبْصَرِ» وجوداً وعدماً؛ أي: بطريق الطرد والعكس، فكلما وُجِدَ الْمُبْصَرُ وُجِدَ الإبصار، وكلما انعدم المبصر انعدم الإبصار.

وإذا انعدم الْمُبْصَرُ بقيت صورته عالقة في دماغ الإنسان، حتى

وَلَمَّا كُنْتَ تَحُسُّ التَّخَيُّلَ فِي دِمَاغِكَ، فَاعْلَمْ أَنَّ فِي الدِّمَاغِ غَرِيزَةً وَصِفَةَ تَهَيُّؤٍ لِلتَّخَيُّلِ تُبَايِنُ بِهَا بَقِيَّةَ الأَعْضَاءِ كَمُبَايَنَةِ الْعَيْنِ لَهَا. ....

كأنه يراها رَأْيَ العين، وهذا التصور الذهني لذات الْمُبْصَرِ المنعدم يسمَّى «تَخَيُّلاً»، إذ حقيقة التخيل هي وجود صورة الشيء في الذهن من غير أن يكون لذلك الشيء وجود في الواقع، أو كان له وجود في الواقع ثم زال.

وهذا يدل دلالة واضحة على أنه لا تلازم بين انعدام الشيء في الواقع وانعدام صورته في الخيال، بل إذا انعدم واقعاً بقيت صورته خيالاً.

قوله: «**ولما كنت تحس التخيل في دماغك، فاعلم أن في الدماغ غريزةً وصفةَ تهيؤ للتخيل**»: «الغريزة» في اللغة هي: «الطَّبِيعَةُ، والْقَرِيحَةُ، والسَّجِيَّةُ»[1].

وإنما سُمِّيَت الطبيعة «غريزة»؛ لأنها مغروزة في ذات الإنسان.

والمراد هنا: أن الله تبارك وتعالى قد أودع في الدماغ غريزةً، يتهيأ بها لتخيل صُوَرِ الأشياء التي تكون في الواقع.

قوله: «**تباين بها بقية الأعضاء كمباينة العين لها**»: الضمير في «بها» يعود إلى «الغريزة».

والضمير في «لها» يعود إلى «الأعضاء».

والمراد هنا: أن هذه الغريزة التي جعلها الله تعالى فـ الدماغ،

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٣٨٧.

وَهَذِهِ الْقُوَّةُ يُشَارِكُ فِيهَا الإِنْسَانَ الْبَهِيمَةُ، فَمَهْمَا رَأَى الْفَرَسُ الشَّعِيرَ تَذَكَّرَ صُورَتَهُ، فَيَعْرِفُ أَنَّهُ مُوَافِقٌ لَهُ مُسْتَلَذٌّ لَدَيْهِ وَلَوْ لَمْ تَثْبُتِ الصُّورَةُ فِي خَيَالِهِ لَمْ يُبَادِرْ إِلَيْهِ مَا لَمْ يُجَرِّبْهُ بِالذَّوْقِ مَرَّةً أُخْرَى.

وهي القدرة على التخيل، تجعل الدماغ مختصاً بها دون مشاركة بقية الأعضاء، كاختصاص العين بالإبصار دون غيرها من أعضاء الجسد، فكما أن الإنسان لا يبصر بغير عينه، فهو كذلك لا يتخيل بغير دماغه.

قوله: «وهذه القوة يشارك فيها الإنسان البهيمة، فمهما رأى الفرس الشعير تذكر صورته، فيعرف أنه موافق له مستلَذ لديه، ولو لم تثبت الصورة في خياله لم يبادر إليه ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى»: القوة المشار إليها هنا في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وهذه القوة» هي «قوة التخيل».

والضمير في «فيها» يعود إلى «القوة».

والضمير في «صورته» يعود إلى «الشعير»، وإليه كذلك عود الضمير في «أنه».

والضمير في «له» يعود إلى «الفرس»، وإليه كذلك عود الضميرين في «لديه»، وفي «خياله».

والضمير في «إليه» يعود إلى «الشعير»، وكذلك إليه عود الضمير في «يجربه».

والمراد هنا: أن «قوة التخيل» ليست خاصة بالإنسان وحده، بل إن البهيم يشارك الإنسان في هذه الصفة.

ثُمَّ فِيكَ قُوَّةٌ ثَالِثَةٌ تُبَايِنُ الْبَهِيمَةَ بِهَا، تُسَمَّى عَقْلاً مَحَلُّهَا الْقَلْبُ.

والدليل على مشاركة البهيم للإنسان في صفة «قوة التخيل»: أن الفرس كلما رَأى الشعير تذكر صورته التي ارتسمت في دماغه، ومن خلال هذه الصورة يعرف بأنه طعام موافق له ومستلذ لديه، فَيُقْبِلُ على تناوله دون تردد أو إحجام.

ولو لم تكن صورة الشعير متخيلة في دماغه، لما بادر إلى تناوله قبل أن يخضعه للتجربة، ليعرف هل هو موافق لذوقه وطبعه أَوْ لا؟.

قوله: «ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمة بها تسمى عقلاً»: هذا شروع من المؤلف رحمه الله تعالى في بيان القسم الثالث من أقسام المعاني باعتبار أسبابها المدركة لها، وهو «المعاني المعقولة».

والضمير في «بها» يعود إلى «القوة الثالثة».

والمراد هنا: أن الله تبارك وتعالى اختص الإنسان بقوة ثالثة، يمتاز بها على البهيمة، وهي قوة «العقل».

ودليل اختصاص الإنسان بهذه القوة دون البهيم: أن الله جل شأنه جَعَلَ الإنسان مكلَّفاً، ولم يكلف البهيم بشيء، إذ البهيم لا عقل له، والتكليف فَرْعُ وجود العقل.

قوله: «محلها القلب»: الضمير في «محلها» يعود إلى «القوة الثالثة وهي العقل».

والمراد هنا: أن العقل محله القلب، وهذا اختيار المؤلف رحمه الله تعالى، وهو بهذا الاختيار يوافق الجمهور من

....

المالكية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣].

وفي هذه المسألة قولان آخران، أحدهما: أن محل العقل هو الرأس، وهذا القول منسوب إلى الحنفية، وقد نسبه الباجي[٤] إلى الإمام أبي حنيفة، وهو المشهور عن الإمام أحمد[٥].

وفي تعميم نسبة هذا القول إلى الحنفية رحمهم الله تعالى نظر، وذلك أن من الحنفية مَنْ صَرَّحَ بأن العقل نور في القلب، ومنهم فخر الإسلام البزدوي رحمه الله تعالى، حيث قال: «أما العقل فنور يضيء به طريق يُبْتَدَأُ به من حيث يَنْتَهِي إليه دَرْكُ الحواس، فيبتدئ المطلوب للقلب فَيُدْركه القلب يتأمَّله بتوفيق الله تعالى»[٦].

وكذلك السرخسي رحمه الله تعالى، حيث عَرَّف العقل بأنه: «نور في الصدر»[٧].

والصدر يحوي القلب لا الرأس.

---

(١) انظر: إحكام الفصول ص١٧١.

(٢) انظر: البحر المحيط ١/ ٨٩.

(٣) انظر: العدة ١/ ٨٩.

(٤) هو: أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، ولد سنة ثلاث وأربعمائة، ونشأ في طلب العلم حتى برع في الحديث وعلله ورجاله، وفي الفقه وغوامضه وخلافه، وقد ولي القضاء بمواضع من الأندلس، توفي رحمه الله تعالى سنة أربع وسبعين وأربعمائة وعمره إحدى وسبعون. انظر: تذكرة الحفاظ ٣/ ١١٧٨ ـ ١١٨٣، شذرات الذهب ٣/ ٣٤٤، الفتح المبين ١/ ٢٥٢.

(٥) انظر: إحكام الفصول ص٨٧١، البحر المحيط ١/ ٨٩، العدة ١/ ٨٩، التمهيد ١/ ٤٨، المسودة ص٥٥٩، شرح الكوكب المنير ١/ ٨٤.

(٦) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار ٢/ ٧٣١.

(٧) أصول السرخسي ١/ ٣٤٦.

....

وبناءً على ذلك فالقائل بأن محل العقل هو الرأس بعض الحنفية، وليس جميعهم.

وثانيهما: أن محل العقل هو القلب، وله اتصال بالدماغ. وهذا القول منسوب إلى أبي الحسن التميمي[١]، وغيره من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله تعالى[٢].

واستدل القائلون بأن العقل في القلب بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧].

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن الله تبارك وتعالى أطلق القلب هنا وأراد به العقل، فدل على أن القلب محله؛ لأن العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له، أو كان بسبب منه.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦].

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن الله جل شأنه جعل العقل في القلب، ولو لم يكن القلب محلاً له لما جعله كذلك.

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: ٤٦].

---

(١) هو: أبو الحسن، عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي الحنبلي، له مصنفات في الكلام، وفي الفقه، وفي الأصول، وفي الخلاف والفرائض، ولد سنة سبع عشرة وثلاثمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة. انظر: النجوم الزاهرة ٤/ ١٤٠، المنهج الأحمد ٢/ ٦٦.

(٢) انظر: العدة ١/ ٨٩، شرح الكوكب المنير ١/ ٨٤، المسودة ص٥٥٩.

....

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى بيَّن أن العقول في الصدور، إذ المعنى: ولكنْ يُتَغَطَّى على العقول التي في الصدور.

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وجه الاستدلال من هذه الآية الكريمة: أن الفقه هو العلم والفهم والمعرفة، وآلة إدراك هذه الأشياء هي العقل.

الدليل الخامس: ما روي عن ابن عباس(١) رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: «**الرحمة في الكبد، والقلب ملك، ومسكن العقل القلب**»(٢).

وجه الاستدلال من هذا الحديث: أن النبي ﷺ صَرَّحَ بأن العقل في القلب، وهو نص في الموضوع.

الدليل السادس: ما روي عن عدد من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم أنهم صَرَّحُوا بأن العقل في القلب، ومنهم: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وأبو هريرة، وغيرهم.

---

(١) هو: أبو العباس، عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم النبي ﷺ، من فقهاء الصحابة وأجلّائهم، وهو ترجمان القرآن وحبر الأمة، ولد قبل الهجرة بأربع سنين، وتوفي رضي الله تعالى عنه بالطائف سنة ثمان وستين وهو ابن إحدى وسبعين سنة. انظر: مشاهير علماء الأمصار ص٩، طبقات الفقهاء ص٤٨، الجرح والتعديل ٥/ ١١٦.

(٢) أخرجه السيوطي في اللآلئ المصنوعة، والشوكاني في الفوائد المجموعة، وحكما عليه بأنه حديث موضوع. انظر: اللآلئ المصنوعة ١/ ٩٥، الفوائد المجموعة ص٤٦٧.

....

وأقوالهم شاهدة على ذلك، فقد روي عن علي رضي الله تعالى عنه أنه قال يوم صفين: «إن العقل في القلب»[(١)].

الدليل السابع: قالوا: إن العقل ضَرْبٌ من العلوم الضرورية، والعلوم محلها القلب[(٢)].

واستدل القائلون بأن العقل في الرأس بدليلين:

الدليل الأول: أن العقلاء يضيفون العقل إلى الرأس، فيقولون: هذا ثقيل الرأس، وهذا في دماغه عقل.

وعكس ذلك يقولون: هذا فارغ الدماغ، وهذا ليس في رأسه عقل.

ولو لم يكن العقل في الرأس لما صح ذلك منهم.

الدليل الثاني: أن الإنسان إذا ضُرِبَ على رأسه زال عقله، ولو ضُرِبَ على جميع بدنه لم يَزُلْ عقله، فدل هذا على أن العقل في الرأس[(٣)].

واستدل أصحاب القول الثالث على أن محل العقل هو القلب بالأدلة نفسها التي استدل بها أصحاب القول الأول.

واستدلوا على اتصال العقل بالدماغ، فقالوا: إن العقل وإنْ كان محله القلب، إلا أن له نوراً يعلو إلى الدماغ، فيفيض منه إلى

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، باب «العقل في القلب» ص٨٠، وهذا الحديث ذكره السيوطي في كتابه «اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة» ١/ ٩٧.

(٢) انظر: إحكام الفصول ص١٧١، العدة ١/ ٩٠، التمهيد ١/ ٤٧، شرح الكوكب المنير ١/ ٨٣.

(٣) انظر: العدة ١/ ٩٠، المسودة ص٥٦٠، التمهيد ١/ ٥١.

....

الحواس ما جَرَى في العقل[١].

والأحظ عندي بالصواب من هذه الأقوال الثلاثة: أن العقل في القلب، ويفيض نوره إلى الدماغ، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن استقرار «العقل» في القلب أو في الرأس أَمْرٌ خفي، لا يمكن الاطلاع عليه، وما كان كذلك فالحكم فيه موقوف على الشارع، والذي دلّت عليه النصوص القرآنية الكريمة في ظاهرها أن العقل في القلب، فيكون القول بمقتضى هذا الظاهر أولى وأسلم.

السبب الثاني: أن الذين نسبوا العقل إلى الرأس، إنما نسبوه من قبيل أن العقل نور في القلب يفيض إلى الرأس، وكونه كذلك لا يدل على أن الرأس محل له، بل إن الرأس يتأثر بنور العقل وإنْ لم يكن مستقراً فيه.

وعلى هذا فالخطب في هذه المسألة هَيِّن، فإنَّ مَنْ نسب العقل إلى القلب نَظَرَ إلى المقر، ومن نسبه إلى الرأس نظر إلى الأثر، إذ إن اتقاد الذهن أثر لذلك النور المستقر في القلب.

وللخلاف في مسألة «أين محل العقل؟»، ثمرة عملية في الفروع الفقهية، وقد أفصح عن هذه الثمرة الزركشي[٢] رحمه الله تعالى،

(١) انظر: العدة ١/ ٨٩، التمهيد ١/ ٥٢، المسودة ص٥٥٩.

(٢) هو: بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي، ولد بمصر سنة خمس وأربعين وسبعمائة، وكان فقيهاً، أصولياً، محدثاً، وأديباً، توفي رحمه الله تعالى بالقاهرة سنة أربع وتسعين وسبعمائة. انظر: الدرر الكامنة ٤/ ١٧، النجوم الزاهرة ٦/ ٣٣٥، شذرات الذهب ٦/ ٢٣٥.

....

فقال: «ومما يتفرع على الخلاف في أن محله ماذا؟، ما لو أُوضِحَ[1] رجل فذهب عقله. فعند الشافعي ومالك يلزمه دية وأرش الموضحة؛ لأنه إنما أتلف عليه منفعة ليست في عضو الشجة تبعاً لها. وقال أبو حنيفة: إنما عليه دية العقل فقط؛ لأنه إنما شج رأسه، وأتلف عليه العقل الذي هو منفعة في العضو المشجوج، ودخل أرش الشجة في الدية»[2].

قال النووي[3] الشافعي رحمه الله تعالى: «يُنْظَرُ في الجناية التي ذهب بها العقل: فإنْ لم يكن لها أرش، بأن ضَرَبَ رأسه أو لطمه فذهب عقله، وجبت دية العقل، وإنْ كان لها أرش مُقَدَّر كالموضحة واليد والرِّجل، أو غير مقدر كالجراحة الموجبة للحكومة، فقولان: القديم أنه يدخل الأقل في الأكثر، فإنْ كانت دية العقل أكثر بأن أوضحه فزال عقله دخل أرش الموضحة، وإن كان أرش الجناية أكثر بأن قَطَعَ يديه ورجليه، أو يديه مع بعض الذراع فزال عقله دخل فيه دية العقل. والجديد: الأظهر لا تداخل، بل يجب دية العقل وأرش الجناية»[4].

(١) الموضحة من الشجاج: هي التي بلغت العظم فأوضحت عنه حتى بدا بياضه. لسان العرب ٢/ ٦٣٥.

(٢) البحر المحيط ١/ ٩٠.

(٣) هو: أبو زكريا، يحيى بن شرف بن مري النووي الدمشقي الشافعي، ولد سنة إحدى وثلاثين وستمائة، وكان فقيهاً، حافظاً، زاهداً، ملازماً للاشتغال بالعلم حتى فاق أقرانه، ومن مصنفاته النافعة: كتاب «الروضة» و«المنهاج»، و«الأذكار»، و«رياض الصالحين»، وغير ذلك، توفي رحمه الله تعالى سنة ست وسبعين وستمائة. انظر: شذرات الذهب ٥/ ٣٥٤ ـ ٣٥٦.

(٤) روضة الطالبين للنووي ٩/ ٢٩٠.

تُبَايِنُ قُوَّةَ التَّخَيُّلِ أَشَدَّ مِنْ مُبَايَنَةِ قُوَّةِ التَّخَيُّلِ قُوَّةَ الإِبْصَارِ.

وقال المرغيناني[1] الحنفي رحمه الله تعالى: «ومن شَجَّ رَجُلاً فذهب عقله، أو شعر رأسه دخل أرش الموضحة في الدية؛ لأن بفوات العقل تبطل منفعة جميع الأعضاء»[2].

قوله: «**تُباين قوة التخيل أشد من مباينة قوة التخيل قوة الإبصار**»؛ أي: أن القوة الثالثة، وهي «قوة العقل» التي مَيَّزَ الله تعالى بها الإنسان عن البهائم، تباين قوة التخيل عنده.

وإنما كان «التخيل» أشد قوة من «الإبصار»؛ لأن الإبصار قاصر على رؤية الأشياء الموجودة فقط، فإذا زال وجودها انقطع البصر، إذْ قد سَبَقَ أنَّ مِنْ شَرْطِ الإبصار وجود الْمُبْصَرِ.

وأما «التخيل» فإنَّ رَسْمَهُ لصورة الموجود لا تَنْقَطِعُ عن الذهن بَعْدَ انعدامه عن الوجود، بل يظل رَسْمُ تلك الصورة ماثلاً في الْمُخَيَّلَةِ دائماً.

ورغم ما يمتاز به التخيل من هذه القوة، إلا أن «العقل» أشد قوةً منه، وذلك لأن التخيل لا ضابط له، فإنَّ الإنسان قد يَجْنَحُ به الخيال إلى ما لو عُرِضَ على العقل لاستقبحه واستنكره، بينما العقل يَزِنُ الأمور بميزانها الصحيح الذي لا جُنُوحَ فيه ولا مبالغات، وبذلك تكون مباينة قوة العقل لقوة التخيل أشد من مباينة قوة التخيل لقوة الإبصار.

---

(١) هو: أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، العلامة المحقق، ولد سنة إحدى عشرة وخمسمائة، وتوفي رحمه الله تعالى سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة. انظر: الجواهر المضية ٢/ ٦٢٧.

(٢) الهداية ٤/ ٥٣٠.

ثُمَّ فِيكَ قُوَّةٌ رَابِعَةٌ، تُسَمَّى «الْمُفَكِّرَةَ» شَأْنُهَا أَنْ تَقْدِرَ عَلَى تَفْصِيلِ الصُّورَةِ الَّتِي فِي الْخَيَالِ وَتَقْطِيعِهَا وَتَرْكِيبِهَا، وَلَيْسَ لَهَا إِدْرَاكُ شَيْءٍ آخَرَ، ....

قوله: «**ثم فيك قوة رابعة تسمى المفكرة**»؛ أي: أن «المفكرة» قوة رابعة من قِوَى الإنسان، تضاف إلى قواه الثلاث السابقة، وهي: «قوة الإحساس»، و«قوة التخيل»، و«قوة العقل».

قوله: «**شأنها أن تقدر على تفصيل الصورة التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها**»: الضمير في «شأنها» يعود إلى «القوة المفكرة».

والضمير في «تقطيعها» يعود إلى «الصورة التي في الخيال»، وكذلك إليها عود الضمير في «تركيبها».

والمراد هنا: أن لهذه القوة الرابعة من قوى الإنسان، والمسماة بـ«القوة المفكرة»، وظيفةً أساسية، وهي القدرة على تفصيل الصورة التي استقرت في الخيال، وهذا التفصيل له جانبان:

الجانب الأول: التقطيع، بحيث تُقَطِّعُ الصورة التي في الخيال إلى قطعتين أو أكثر، وذلك كجعل الإنسان نصفين نصفه الأول صورة إنسان، ونصفه الثاني صورة حصان.

الجانب الثاني: التركيب، بحيث تكون «المفكرة» قادرة على التأليف بين الصور المختلفة، بعد إدراكها للذوات المفردة، كأن تركب من حقيقة الإنسان، وحقيقة الطائر إنساناً يطير في الجو ويُحَلِّقُ في الهواء.

قوله: «**وليس لها إدراك شيء آخر**»: الضمير في «لها» يعود إلى «القوة المفكرة».

بَلْ إِذَا خَطَرَ فِي الْخَيَالِ صُورَةُ إِنْسَانٍ قَدَرَ أَنْ يَجْعَلَها نِصْفَيْنِ: نِصْفَ إِنْسَانٍ، وَنِصْفَ فَرَسٍ. وَرُبَّمَا صَوَّرَ إِنْسَاناً يَطِيرُ إِذَا ثَبَتَ فِي الْخَيَالِ صُورَةُ الإِنْسَانِ وَالطَّيَرَانِ مُفْرَدَيْنِ، وَالْفِكْرَةُ تَجْمَعُ بَيْنَهُمَا كَمَا تُفَرِّقُ بَيْنَ نِصْفَي الإِنْسَانِ، ....

والمراد هنا: أن وظيفة «القوة المفكرة» محصورة فقط في الجانبين المذكورين، وهما القدرة على تقطيع الصورة، والقدرة على تركيبها، ولكنْ ليس لها قدرة على ما سوى ذلك.

قوله: «بل إذا خطر في الخيال صورة إنسان قدر أن يجعلها نصفين: نصفَ إنسان ونصفَ فرس»: الضمير في «يجعلها» يعود إلى «صورة الإنسان».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الوظيفة الأولى لقوة المفكرة، وهي القدرة على تقطيع الصور.

وذلك أن المفكرة إذا أدركت صورة الإنسان بمفردها، وأدركت صورة الفرس بمفردها، استطاعت أن تقطع صورة الإنسان إلى نصفين، بحيث يكون بعضه إنساناً وبعضه الآخر فرساً.

قوله: «وربما صَوَّر إنساناً يطير إذا ثبت في الخيال صورة الإنسان والطيران مفردين، والفكرة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الإنسان»: ضمير التثنية في «بينهما» يعود إلى «صورة الإنسان، والطيران».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الوظيفة الثانية لقوة «المفكرة»، وهي القدرة على تركيب الصورة.

وذلك أن المفكرة إذا أدركت الإنسان مفرداً، وأدركت الطير

وَلَيْسَ لَهَا أَنْ تَخْتَرِعَ صُورَةً لَا مِثْلَ لَهَا.

مفرداً، استطاعت بهذا الإدراك أن تركب من مفرديهما إنساناً يطير في الهواء كما يطير الصقر والنسر ونحوهما.

وبذلك فإن المفكرة كما لها القدرة على التفريق، كجعلها الإنسان نصفين، فإن لها القدرة كذلك على التجميع، وهو ما يراد بالتركيب هنا.

قوله: «وليس لها أن تخترع صورة لا مثل لها»: الضمير في «لها» في قوله: «وليس لها» يعود إلى «القوة المفكرة».

و«الاختراع» في اللغة: هو «الإِنْشَاءُ، والابْتِدَاعُ»، يقال: «اخْتَرَعَ فلانٌ الشيءَ»، إذا أَنْشَأَهُ وابْتَدَعَهُ[1].

و«لا» في قوله: «لا مثل» نافية للجنس، و«مثل» اسمها مبني على الفتح في محل نصب، والجار والمجرور «لها» متعلقان بمحذوف خبرها، تقديره: «موجود»؛ أي: «لا مثلَ موجودٌ لها».

والضمير في «لها» في قوله: «لا مثل لها» يعود إلى «الصورة».

والمراد هنا: أن «المفكرة» لا تمتلك القدرة على اختراع أشياء لا وجود لها، فهذا ليس من شأنها لا من قريب ولا من بعيد، بل إن عملها مقصور فقط على التفكيك والتركيب لما هو موجود من الصور في واقع الحياة.



(١) انظر: لسان العرب ٨/ ٦٩.

فصل
[في تأليف مفردات المعاني]

وَالتَّأْلِيفُ بَيْنَ مُفْرَدَيْنِ لَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يُنْسَبَ أَحَدُهُمَا إِلَى الآخَرِ بِنَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ، كَقَوْلِنَا: «الْعَالَمُ حَادِثٌ»، وَ: «الْعَالَمُ لَيْسَ بِقَدِيمٍ».

قوله: «فصل في تأليف مفردات المعاني»: «التأليف» في اللغة يطلق على معنيين رئيسين، وهما:

المعنى الأول: «الْجَمْعُ»؛ أي: جَمْعُ الشيء بعد تَفَرُّقِهِ.

المعنى الثاني: «الوَصْلُ»؛ أي: وَصْلُ الشيء بعضه ببعض[1].

وبناءً على هذين المعنيين اللغويين، يكون «تأليف مفردات المعاني» معناه: جَمْعُ بعضها إلى بعض بعد تفرقها، ووَصْلُ بعضها بالبعض الآخر.

والمقصود بهذا الجمع والوصل هنا: هو ضَمُّ أحد المفردين إلى الآخر، بحيث ينتج من اجتماعهما حُكْمٌ يتطرق إليه التصديق، أو التكذيب.

قوله: «والتأليف بين مفردين لا يخلو: إما أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات، كقولنا: «العالم حادث»، و:«العالم ليس بقديم»»: ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المفردين».

والمراد هنا: أن التأليف بين مفردات المعاني لا يخلو من إحدى حالتين:

---

(١) انظر: لسان العرب ٩/ ١٠.

وَيُسَمِّي النَّحْوِيُّونَ الأَوَّلَ مُبْتَداً وَالثَّانِيَ خَبَراً، ....

الحالة الأولى: أن يُنْسَبَ أحد المفردين إلى الآخر بطريق الإثبات، وذلك كما في قولهم: «العالم حادث»، فإن مقتضى هذا القول إثبات «الحدوث» للعالم.

الحالة الثانية: أن يُنْسَبَ أحد المفردين إلى الآخر بطريق النفي، كما في قولهم: «العالم ليس بقديم»، فإن مقتضى هذا القول نَفْيُ «الْقِدَمِ» عن العالم.

قوله: «ويسمي النحويون الأول مبتدأ والثاني خبراً»: «النحويون» جمع «نَحْوِيٍّ»، والنحويُّ هو المشتغل بعلم النحو، والمراد هنا علماء النحو رحمهم الله تعالى.

و«الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المفرد»؛ أي: «المفرد الأول».

و«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف أيضاً، تقديره: «المفرد»؛ أي: «والمفرد الثاني».

والمقصود هنا: أنه إذا نُسِبَ أحد المفردين إلى الآخر، كما في قولهم: «العالم حادث»، فإن علماء النحو رحمهم الله تعالى يسمون المفرد الأول، وهو «العالم» مبتدأ لوقوعه في ابتداء الكلام.

ويسمون المفرد الثاني، وهو «حادث» خبراً، لحصول الإخبار به عن العالم.

وإذا ضُمَّ الخبر إلى المبتدأ تمَّت الجملة، وحَسُنَ السكوت عليها لإفادتها معنى كاملاً، وفي ذلك يقول الناظم، وهو «ابن مالك» رحمه الله تعالى:

وَيُسَمِّيهِ الْفُقَهَاءُ حُكْماً وَمَحْكُوماً عَلَيْهِ، وَيُسَمَّى الْجَمِيعُ قَضِيَّةً.

والخبر الجزء المتم الفائدة   كـ: اللهُ بَرٌّ والأيادي شاهدة

قوله: «ويسميه الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه»: الضمير في «يسميه» يعود إلى «المفرد الأول والثاني».

و«الفقهاء» جمع «فقيه»، والفقيه هو المشتغل بعلم الفقه، والمراد بهم علماء الفروع رحمهم الله تعالى.

والمقصود هنا: أنه إذا نُسِبَ أحد المفردين إلى الآخر، كما في قول الفقهاء: «البيع حلال»، كان الأول عندهم وهو «البيع» محكوماً عليه، وكان الثاني عندهم وهو «حلال» حكماً.

ومعنى ذلك: أن «البيع» محكوم عليه بالحل، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

قوله: «ويسمَّى الجميع قضية»: المراد بالجميع هنا أمران:

الأمر الأول: المبتدأ والخبر، كما هو ثابت في اصطلاح النحاة.

الأمر الثاني: المحكوم به والمحكوم عليه، كما هو ثابت في اصطلاح الفقهاء.

والمراد هنا: أنه إذا أُسْنِدَ أحد المفردين إلى الآخر، فإن «المناطقة» يسمون المسند والمسند إليه «قضية».

وإنما سموا ذلك قضية؛ لأن النسبة بين المفردين دَعْوَى تحتاج في إثبات صحتها إلى إقامة البرهان عليها.



[أنواع القضايا]

وَالْقَضَايَا أَرْبَعُ: قَضِيَّةٌ فِي عَيْنٍ، نَحْوَ: «زَيْدٌ عَالِمٌ».
وَقَضِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، نَحْوَ: «بَعْضُ النَّاسِ عَالِمٌ».

قوله: «**والقضايا أربع**»: المراد بالقضايا هنا «القضايا الحملية»، وهي التي يُحْكَمُ فيها بثبوت شيء لشيء، أو نفيه عنه.

فهذه القضايا لها أربعة أنواع، كما سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي.

قوله: «**قضية في عين، نحو: زيد عالِم**»: هذا هو النوع الأول من أنواع القضايا، وهو «القضية في عين».

وتسمَّى هذه القضية: «قضية شخصية»؛ لأن موضوعها جزئي مرتبط بشخص معين.

مثال ذلك: «زيدٌ عالمٌ»، حيث نُسِبَ العلم إلى زيد، فتكون هذه النسبة قضية عينية؛ لأن مقتضاها حَصْرُ العلم في زيد بعينه وشخصه.

قوله: «**وقضية مطلقة، نحو: بعض الناس عالم**»: هذا هو النوع الثاني من أنواع القضايا، وهو «القضية المطلقة».

وإنما وُصِفَتْ هذه القضية بكونها مطلقة؛ لأن موضوعها ليس موضوعاً جزئياً معيناً، بل هو موضوع جزئي مشاع في نوع جنسه.

مثال ذلك: «بعض الناس عالم»، فإن البعضية هنا ليست مُقَيَّدَةً بأناس بأعيانهم، بل هي مُطْلَقَةٌ عن القيد، فهي إذاً قضية محصورة في جزءٍ من الناس، إلا أن هذا الجزء مُبْهَمٌ لخلوه من التعيين.

وَقَضِيَّةٌ عَامَّةٌ، كَقَوْلِنا: «كُلُّ جِسْمٍ مُتَحَيِّزٌ».

وَقَضِيَّةٌ مُهْمَلَةٌ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾.

قوله: «وقضية عامة، كقولنا: كل جسم متحيز»: هذا هو النوع الثالث من أنواع القضايا، وهو «القضية العامة».

وإنما وُصِفَتْ القضية هنا بالعموم؛ لأن موضوعها ليس جزئياً معيناً، وليس جزئياً مشاعاً، بل هو كلي عام.

مثال ذلك: «كل جسم متحيز»، فالتحيز هنا لم يُنْسَبْ إلى جسم بعينه، بل جاءت نسبته عامةً في كل ما هو جسم من إنسان، وبهيمة، ونبات، وجماد. إذ لكل واحدٍ من هذه المذكورات جسمه اللائق به والمناسب له.

و«المتحيز» في قوله: «كل جسم متحيز» هو: ما شَغَلَ بنفسه فراغ المكان.

وأما «الْحَيِّزُ» فهو: المكان الفارغ.

قوله: «وقضية مهملة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾»: هذا هو النوع الرابع من أنواع القضايا، وهو «القضية المهملة».

وإنما وُصِفَتْ هذه القضية بالإهمال هنا، لعدم حَصْرِهَا بالسُّورِ.

و«السُّورُ» عند المناطقة هو لفظ «كل»، و«بعض»، وما يقوم مقامهما، فما كان خارج سور هذين اللفظين فهو عندهم قضية مهملة.

مثال ذلك: قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢].

....

فإن هذه الآية الكريمة حَكَمَتْ على الإنسان بالخسر، إلا أن هذا الحكم عند المناطقة قضية مهملة، إذ لم تُحَطْ بسور يُحَدِّدُ معالمها من إرادة الكل، أو إرادة البعض، حيث لم تَرِدْ الآية الكريمة هكذا: «إن كل إنسان لفي خسر»، ولم تَرِدْ هكذا: «إن بعض الناس لفي خسر».

إلا أن دعوى إهمال القضية فيما يتعلق بهذه الآية الكريمة، غير مُسَلَّم بها على الإطلاق؛ لأن هذه الآية الكريمة دالة على إرادة الكل، إذْ مقتضاها العموم بحسب الوضع اللغوي، وذلك أن الاسم المفرد إذا دخلت عليه «أل» الجنسية أفاد دخولها عليه معنى الاستغراق عند العرب.

وإذا ثبت أن مدلول الآية الكريمة هو «الكل»، كانت القضية فيها داخل السور لا خارجه، فتبطل دعوى الإهمال المزعومة.



[المغالطة بوضع المهملة موضع العامة]

وَرُبَّمَا وَضَعَ بَعْضُ الْمُغَالِطِينَ «الْمُهْمَلَةَ» مَوْضِعَ «الْعَامَّةِ»، كَقَوْلِ الشَّافِعِيَّةِ: «الْمَطْعُومُ رِبَوِيٌّ، دَلِيلُهُ الْبُرُّ وَالشَّعِيرُ»، ....

قوله: «وربما وضع بعض المغالطين المهملة موضع العامة»: «المغالطون» جَمْعُ «مُغَالِطٍ»، والمراد به هنا: المناظر في مقام المجادلة، فإنه إذا أراد مغالطة المخالف له لَبَّسَ عليه الحال بوضع المهملة موضع العامة، حتى يجعل ذلك سبيلاً لصيده واقتناصه.

و«المهملة» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القضية»؛ أي: «القضية المهملة».

وكذلك «العامة» صفة لموصوف محذوف، تقديره: «القضية»؛ أي: «القضية العامة».

والمراد هنا: أن مَنْ أراد المغالطة في مقام المناظرة والمجادلة، فإنه ينبغي لنظيره ألا يتسامح معه في هذا الجانب، بل يطالبه بالعدول عن استعمال القضية المهملة إلى القضية العامة.

قوله: «كقول الشافعية: المطعوم ربوي، دليله البر والشعير»: الضمير في «دليله» يعود إلى «كون المطعوم ربوياً».

والمراد هنا: ما كان مطعوماً فحكمه حكم الربا في التحريم، ودليل ذلك القياس على «البر والشعير»، فإنهما مما يجري فيهما الربا لكونهما مطعومين، وذلك لما ثبت في حديث الصحابي الجليل

فَيُقَالُ: إِنْ أَرَدتُّمْ كُلَّ مَطْعُومٍ فَمَا دَلِيلُهُ؟، وَالْبُرُّ وَالشَّعِيرُ لَيْسَ كُلَّ الْمَطْعُوماتِ. وَإِنْ أَرَدتُّمُ الْبَعْضَ لَمْ تَلْزَمِ النَّتِيجَةُ، إِذْ يُحْتَمَلُ أَنَّ «السَّفَرْجَلَ» مِنَ الْبَعْضِ الَّذِي لَيْسَ بِرِبَوِيٍّ.

عبادة بن الصامت[1] رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبُر بالبُر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مِثلاً بمثل، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إنْ كان يداً بيد»**[2].

قوله: «فيقال: إن أردتم كل مطعوم فما دليله؟، والبر والشعير ليس كل المطعومات. وإن أردتم البعض لم تلزم النتيجة، إذ يحتمل أن «السفرجل» من البعض الذي ليس بربوي»: الضمير في «دليله» يعود إلى «إرادة كل مطعوم».

و«الواو» في قوله: «والبر والشعير» حالية؛ أي: «والحال أن البر والشعير ليسا كل المطعومات».

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: «والبر والشعير ليس كل المطعومات»، الأصل فيه أن يقول: «والبر والشعير ليسا كل المطعومات».

وإنما عبَّر بصيغة الإفراد لإرادة الوحدة، فكأنه قال: «والبر والشعير كل واحد منهما ليس هو كل المطعومات».

---

(١) هو: أبو الوليد، عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر بن ثعلبة، وهو أول من ولي قضاء فلسطين، توفي رضي الله تعالى عنه سنة أربع وثلاثين، وله من العمر اثنتان وثمانون سنة. انظر: مشاهير علماء الأمصار ص٥١.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «البيوع»، باب «الربا». انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ١٤.

....

والمراد هنا: أنه لا بد من تصحيح مسار ما ادعاه الشفعوي في قوله: «المطعوم ربوي، بدليل البر والشعير»، وذلك بترك هذه القضية المهملة المجردة عن لفظي «كل»، و«بعض»، إلى القضية العامة.

وحينئذ يقال له: إن ما ذكرتَه من كون المطعوم ربوياً بدليل البر والشعير، لا تخلو حالك فيه من أحد أمرين:

الأمر الأول: أن تكون قد أردتَ بما ذكرتَه كل مطعوم.

الأمر الثاني: أن تكون قد أردتَ بما ذكرتَه بعض المطعوم.

فإن أردتَ كل مطعوم، فلا يصح قياسك على البر والشعير، إذ هما ليسا كل المطعومات، بل هما بَعْضٌ مما يُطْعَمُ.

وإن أردتَ بعض المطعوم لم تلزم النتيجة، وهي نتيجة القياس، وذلك لاحتمال أن يكون «السفرجل» من البعض الذي لا يجري فيه الربا.



فصل
[في مقدمتي البرهان، وأضربه]
[المسألة الأولى]
[مقدمتا البرهان]

قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ الْبُرْهَانَ مُقَدِّمَتَانِ يَتَوَلَّدُ مِنْهُمَا نَتِيجَةٌ، وَلَا يُسَمَّى بُرْهاناً إِلَّا إِذَا كَانَتِ الْمُقَدِّمَتَانِ قَطْعِيَّةً، ....

قوله: «قد ذكرنا أن البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة»: ضمير التثنية في «منهما» يعود إلى «المقدمتين».

والمؤلف رحمه الله تعالى قد ذَكَرَ بأن البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة، حين قال في مبحث «فصل في البرهان»: «وهو الذي يُتَوَصَّلُ به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر، وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلِّفَتْ تأليفاً مخصوصاً بشرطٍ يلزم منه رَأْيٌ هو مطلوب الناظر، وتسمَّى هذه الأقاويل مقدمات».

وحين قال في الفصل نفسه: «وأقل ما يحصل منه البرهان مقدمتان، ثم يَجْمَعُ المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً، وينظر كيفية الصياغة».

والمراد هنا: أن «البرهان» في حقيقة ذاته هو المقدمتان الْمُتَحَصَّلُ منهما نتيجة، بحيث تكون هذه النتيجة هي الثمرة المطلوبة من مجموع تلك المقدمتين.

قوله: «ولا يسمَّى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعية»: الأصل أن يقول المؤلف رحمه الله تعالى: «ولا يسمَّى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعيتين».

فَإِنْ كَانَتْ مَظْنُونَةً سُمِّيَتْ قِيَاساً فِقْهِيّاً، وَإِنْ كَانَتْ مُسَلَّمَةً سُمِّيَتْ قِيَاساً جَدَلِيّاً، ....

وإنما عَبَّرَ بالإفراد هنا لإرادة الوحدة، فكأنه قال: «إلا إذا كانت المقدمتان كل واحدة منهما قطعية».

والمراد هنا: أن المتولِّد من المقدمتين ـ وهو ما يطلق عليه اسم النتيجة ـ لا يسمَّى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعيتين، وهذا إنما يكون في الأمور العقلية، وذلك كمن يريد أن يبرهن على مسألة «حدوث العالم»، بقوله: «العالم حادث، وكل حادث متغير، فالعالم إذاً حادث».

قوله: «**فإن كانت مظنونة سُميت قياساً فقهياً**»: اسم «كان» هنا مضمر، تقديره: «المقدمتان»؛ أي: «فإن كانت المقدمتان مظنونتين».

والمراد هنا: أن النتيجة إن كانت مُتَوَلِّدَةً من مقدمتين ظنيتين، فإنها لا تسمَّى برهاناً، بل تسمَّى قياساً فقهياً؛ لأن أدلة الفقه في مجملها مبنية على الظن الغالب.

وذلك كأن يُسْأَلَ فقيه، فيقال له: ما حكم الوضوء بغير نية؟.

فيقول في الإجابة عن هذا السؤال: الوضوء عبادة، وكل عبادة مشروطة بنية، فالوضوء إذاً لا يصح إلا بنية.

قوله: «**وإن كانت مسلَّمة سميت قياساً جدلياً**»؛ أي: إن كانت المقدمتان مُسَلَّمَتَيْنِ سُمِّيَتْ النتيجة قياساً جدلياً؛ لأن الْمُتَجَادِلَيْنِ في مقام المناظرة قد يُسَلِّمُ أحدهما للآخر ما ذكره في مقدمته الأولى والثانية، وقد لا يُسَلِّمُ له.

وَتَسْمِيَتُهَا قِيَاساً مَجَازٌ، إِذْ حَاصِلُهُ إِدْرَاجُ خُصُوصٍ تَحْتَ عُمُومٍ، وَالْقِيَاسُ تَقْدِيرُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ آخَرَ.

وذلك كمن سَأَلَ المستدلَّ عمن حجَّ وهو صغير، هل يجزئه ذلك عن حجة الفريضة؟.

فيقول في الجواب عن هذا السؤال: الصغير ليس مكلَّفاً، وكل مَنْ لم يكن مكلفاً فلا يجزئه ما فعله عن الفرض، فلا يغني إذاً حج الصغير عن حج الفريضة.

فإنْ سَلَّمَ المجادل للمستدل في هاتين المقدمتين، فإنَّ مقتضى التسليم بهما هو التسليم بالنتيجة المبنية عليهما، إلا أن هذه النتيجة لا تسمَّى برهاناً، بل تسمَّى قياساً جدلياً.

قوله: «**وتسميتها قياساً مجاز، إذ حاصله إدراج خصوص تحت عموم، والقياس تقدير شيء بشيء آخر**»: الضمير في «تسميتها» يعود إلى «النتيجة التي مقدمتاها ظنيتان، أو مُسَلَّمَتَان».

والضمير في «حاصله» يعود إلى «المذكور في المقدمتين الظنيتين والْمُسَلَّمَتَيْنِ».

والمراد هنا: أن تسمية ما بُنِيَ على المقدمتين في حال كونهما ظنيتين، أو مُسَلَّمَتَيْنِ، قياساً، إنما هو من قبيل المجاز وليس من قبيل الحقيقة، وذلك أن ما ينتج عن تلك المقدمتين ليس في واقعه قياساً، بل هو إدراج خصوصٍ تحت عموم.

وذلك نحو قول الفقيه: «الخمر مسكر، وكل مسكر حرام».

فإنَّ قوله: «الخمر مسكر» لفظ خاص، قد اندرج تحت اللفظ العام، وهو قوله: «وكل مسكر حرام».

....

واندراج الخصوص تحت العموم يخالف حقيقة القياس من جهة وضعه اللغوي، إذ حقيقة القياس في اللغة: «التقدير»، كما ورد ذلك في معاجم اللغة[(١)].

والتقدير لا يكون إلا بشيء في مقابل شيء آخر، بحيث يُجْعَلُ أحدهما مُعْتَبَراً بقبيله، ومن هذا قول العرب: «قِيسَ الثوبُ بالذراع»، إذا قُدِّرَ به[(٢)].



(١) انظر: لسان العرب ٦/١٨٦، القاموس المحيط ٢/٢٤٤، تاج العروس ٤/٢٢٨، معجم مقاييس اللغة ٥/٤٠.

(٢) انظر: لسان العرب ٦/١٨٦، القاموس المحيط ٢/٢٤٤.

[المسألة الثانية: أضرب البرهان]

[الضرب الأول]

وَالْبُرْهَانُ عَلَى خَمْسَةِ أَضْرُبٍ، الأَوَّلُ: قَوْلُنَا: «كُلُّ نَبِيذٍ مُسْكِرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»، فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ: «كُلَّ نَبِيذٍ حَرَامٌ» ضَرُورَةً مَتَى سُلِّمَتِ الْمُقَدِّمَتَانِ، إِذْ كُلُّ عَقْلٍ صَدَّقَ بِالْمُقَدِّمَتَيْنِ فَهُوَ مُضطَرٌّ إِلَى التَّصْدِيقِ بِالنَّتِيجَةِ مَهْمَا أَحْضَرَهُمَا فِي الذِّهْنِ.

قوله: «والبرهان على خمسة أضرب»: الجار والمجرور في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «على خمسة» متعلقان بعامل محذوف، تقديره: «يقع»؛ أي: «والبرهان يقع على خمسة أضرب».

والمراد بالأضرب هنا: الأنواع، أو الأقسام.

وبناءً على ذلك، فالبرهان يقع على هذه الأنواع، أو الأقسام الخمسة التي سيذكرها المؤلف رحمه الله تعالى على سبيل البسط والتفصيل.

قوله: «الأول: قولنا: «كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام»، فيلزم منه أن «كل نبيذ حرام» ضرورةً متى سُلِّمت المقدمتان، إذ كل عقل صَدَّق بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن»: «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الضرب»؛ أي: «الضرب الأول».

والضمير في «منه» يعود إلى «القول بأن النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام».

....

والضمير «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «العقل».

وضمير التثنية في «أحضرهما» يعود إلى «المقدمتين».

ويُلْحَظُ هنا على المؤلف رحمه الله تعالى ملحوظتان:

الملحوظة الأولى: أنه أهمل هذا الضرب من أن يُتَرْجِمَ له بعنوان يخصه كما فعل ذلك في الأضرب الأربعة المتبقية، بل اكْتَفَى بضرب المثال عليه فقط.

وترجمة هذا الضرب عند المناطقة هي: «القياس الاقتراني».

الملحوظة الثانية: أنه صَدَّرَ المثال، بقوله: «كل نبيذ مسكر»، وهذا التصدير مما يأباه المناطقة في هذا الموضع.

وبناءً على ذلك فالأصل أن يقول: «النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام».

ومراد المؤلف رحمه الله تعالى مما ذكره هنا: أن الضرب الأول من أضرب البرهان هو المسمَّى عند المناطقة بـ«القياس الاقتراني»، وهو الذي يُكْتَفَى فيه بذكر المقدمتين الأولى والثانية من غير ذِكْرِ النتيجة.

ومثال ذلك: «النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام».

فهاتان مقدمتان، الأولى: لفظة: «النبيذ مسكر»، وهي المقدمة الصغرى.

والثانية: لفظة: «وكل مسكر حرام»، وهي المقدمة الكبرى.

وقد تُرِكَ ذكر النتيجة المتولدة من هاتين المقدمتين، تعويلاً على استنتاج العقل لها، وذلك أن العقل إذا سَلَّمَ بتلك المقدمتين

وَوَجْهُ دَلَالَتِهِ: أَنَّا جَعَلْنَا الْمُسْكِرَ صِفَةً لِلنَّبِيذِ، ثُمَّ حَكَمْنَا عَلَى الصِّفَةِ بِالتَّحْرِيمِ، فَبِالضَّرُورَةِ يَدْخُلُ الْمَوْصُوفُ فِيهِ، وَلَوْ بَطَلَ قَوْلُنَا: «النَّبِيذُ حَرَامٌ» مَعَ كَوْنِهِ مُسْكِراً بَطَلَ قَوْلُنَا: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ».

مُصَدِّقاً لهما، لزمه أن يُسَلِّمَ مُصَدِّقاً بنتيجتهما، وتلك النتيجة هي: «أن كل نبيذ حرام».

والتسليم التصديقي بمقتضى هذه النتيجة لازمٌ بحكم الضرورة، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن سلامة المقدمات مستلزم سلامة النتائج.

السبب الثاني: أن تسليم العقل بالمقدمتين، ومَنْعَهُ للنتيجة المتولدة منهما دليل على اضطرابه وتناقضه، إذ إن منعه للنتيجة متضمن عدم التسليم ابتداءً بما وَلَّدَها وهو المقدمتان.

قوله: «ووجه دلالته: أنَّا جعلنا المسكر صفة للنبيذ، ثم حَكَمْنَا على الصفة بالتحريم، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه، ولو بَطَلَ قولنا: «النبيذ حرام» مع كونه مسكراً بطل قولنا: «كل مسكر حرام»»: الضمير في «دلالته» يعود إلى «القول بأنه يلزم من التصديق بالمقدمتين التصديق بالنتيجة».

والضمير في «فيه» يعود إلى «التحريم».

والضمير في «كونه» يعود إلى «النبيذ».

والمراد هنا: أن مما يدل على القول بأنه «يلزم من التصديق بالمقدمتين التصديق بالنتيجة»، هو جَعْلُنَا «المسكر» صِفَةً للنبيذ في قولنا: «النبيذ مسكر»، ثم حُكْمُنَا على الصفة وهي لفظ «مسكر» بالتحريم في قولنا: «وكل مسكر حرام».

....

فيترتب على ذلك دخول الموصوف وهو «النبيذ» في «التحريم» ضرورةً، إذ يَثْبُتُ للموصوف ما ثَبَتَ للصفة، فتكون النتيجة الحتمية هي: «أن كل نبيذ حرام».

والسبب في حتمية هذه النتيجة ولزومها، هو: أنه لو أُبْطِلَ القول بأن «النبيذ حرام» مع ثبوت صفة الإسكار فيه، لَبَطَلَ القول بأن: «كل مسكر حرام».

وإبطال القول بأن «كل مسكر حرام» لا يستقيم شرعاً لثبوت النص في ذلك، وهو ما أخرجه الإمام مسلم[1] رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها، قالت: «سُئِلَ رسول الله ﷺ عن البِتْع ـ وهو نبيذ العسل ـ، وكان أهل اليمن يشربونه، فقال: **«كل شراب أسكر فهو حرام»**»[2].

وكذلك ما أخرجه رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه، قال: قلت: يا رسول الله أَفْتِنَا في شرابين كنا نصنعهما باليمن: البتع وهو من العسل، والْمِزْرُ وهو من الذرة والشعير يُنْبَذُ حتى يشتد، قال: فكان رسول الله ﷺ قد أُعطِيَ جوامع الكلم بخواتيمه، فقال: **«كل**

---

(١) هو: أبو الحسين، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، اشتغل بالحديث حتى بَرَّز فيه، وصنَّف فيه المصنفات النافعة، ومنها سوى الصحيح كتاب «الجامع الكبير على الأبواب»، وكتاب «المسند الكبير على أسماء الرجال»، وكتاب «العلل»، وكتاب «أوهام المحدثين» ونحو ذلك، ولد سنة أربع ومائتين، وتوفي رحمه الله تعالى سنة إحدى وستين ومائتين بنيسابور. انظر: سير أعلام النبلاء ١٢/٥٥٧ ـ ٥٨٠.

(٢) مسلم، كتاب «الأشربة»، باب «بيان أن كل مسكر خمر». صحيح مسلم بشرح النووي ١٣/١٦٩.

....

مسكر حرام، أَنْهَى عن كل مسكر أسكر عن الصلاة»[١].

وكذلك ما أخرجه رحمه الله تعالى في صحيحه، من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنه وعن أبيه، أن النبي ﷺ قال: **«كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»**[٢].

وإذا بَطَلَ إبطال القول بأن «كل مسكر حرام»، ثبتت صحة هذا القول، وثبوت صحته مستلزم القول بتحريم النبيذ لوجود صفة «الإسكار» فيه، وهذا دليلٌ على سلامة تلك النتيجة.



(١) مسلم، كتاب «الأشربة»، باب «بيان أن كل مسكر خمر». صحيح مسلم بشرح النووي ١٣/ ١٧٢.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب «الأشربة»، باب «بيان أن كل مسكر خمر، وأن كل خمر حرام». صحيح مسلم بشرح النووي ١٣/ ١٧٢.

[اشتمال المقدمتين على مبتدأ وخبر]

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمُقَدِّمَتَيْنِ تَشْتَمِلُ عَلَى جُزْءَيْنِ: مُبْتَدَأٍ وَخَبَرٍ، فَتَصِيرُ أَجْزَاءُ الْبُرْهَانِ أَرْبَعَةَ أُمُورٍ، .....

قوله: «ثم اعلم أن كل واحدة من المقدمتين تشتمل على جزءين: مبتدأ وخبر»: المخاطَب في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «اعلم» هو القارئ الكريم.

والمراد هنا: حيث تَقَرَّرَ أن البرهان يتألف من مقدمتين، فَلْيُعْلَمْ بأن كل واحدة من هاتين المقدمتين يشتمل على جزءين، أحدهما يسمَّى مبتدأ، والآخر يسمَّى خبراً.

وذلك نحو قولنا: «النبيذُ مسكرٌ، وكلُّ مسكرٍ حرامٌ».

فإن جملة «النبيذُ مسكرٌ» هي المقدمة الأولى، وقد اشتملت على جزءين:

الجزء الأول: لفظة «النبيذ»، وقد وقعت مبتدأ.

الجزء الثاني: لفظة «مسكر»، وقد وقعت خبراً.

وكذلك جملة «وكلُّ مسكرٍ حرامٌ» هي المقدمة الثانية، وقد اشتملت على جزءين أيضاً:

الجزء الأول: لفظه «كل مسكر»، وقد وقعت مبتدأ.

الجزء الثاني: لفظة «حرام»، وقد وقعت خبراً.

قوله: «فتصير أجزاء البرهان أربعة أمور»: الأمور الأربعة هنا، هي:

مِنْهَا وَاحِدٌ مُكَرَّرٌ فِي الْمُقَدِّمَتَيْنِ فَتَعُودُ إِلَى ثَلَاثَةٍ، إِذْ لَوْ بَقِيَتْ أَرْبَعَةً لَمْ تَشْتَرِكِ الْمُقَدِّمَتَانِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، مِثْلُ قَوْلِنَا: «النَّبِيذُ مُسْكِرٌ، وَالْمَغْصُوبُ مَضْمُونٌ» فَلَمْ تَرْتَبِطْ إِحْدَاهُمَا بِالأُخْرَى.

الأمر الأول: المبتدأ في المقدمة الأولى.

الأمر الثاني: الخبر في المقدمة الأولى.

الأمر الثالث: المبتدأ في المقدمة الثانية.

الأمر الرابع: الخبر في المقدمة الثانية.

وهذه الأمور الأربعة هي بتمامها أجزاء البرهان.

قوله: «**منها واحد مكرر في المقدمتين، فتعود إلى ثلاثة، إذ لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد، مثل قولنا: «النبيذ مسكر، والمغصوب مضمون» فلم ترتبط إحداهما بالأخرى**»: الضمير في «منها» يعود إلى «الأمور الأربعة التي هي أجزاء البرهان».

وضمير التثنية في «إحداهما» يعود إلى «المقدمتين»، وذلك في قوله: «النبيذ مسكر»، وفي قوله: «والمغصوب مضمون».

والمراد هنا: أنه بالنظر إلى الأمور الأربعة التي تتألف منها أجزاء البرهان، نجد أن واحداً منها قد وَقَعَ مكرراً في المقدمتين الأولى والثانية، فإذا حُذِفَ هذا المكرر عادت الأمور الأربعة إلى ثلاثة.

وإنما عُدَّ المكرر رابعاً في هذه الأمور؛ لأنه هو المعتد به في إيجاد الترابط بين المقدمتين، ليحصل بينهما الاشتراك في شيء واحد وهو الحكم الذي أسفرت عنه نتيجة تلك المقدمتين.

بيان ذلك: أن قولنا: «النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام». اشتمل على أربعة أمور، هي:

....

الأمر الأول: النبيذ.

الأمر الثاني: مسكر.

الأمر الثالث: مسكر.

الأمر الرابع: حرام.

وبالنظر إلى هذه الأمور الأربعة، نجد أن لفظة «مسكر» تكررت مرتين، فإذا حذفنا أحدهما أصبحت الأمور ثلاثة، وهي:

الأمر الأول: النبيذ.

الأمر الثاني: مسكر.

الأمر الثالث: حرام.

ولكنَّ هذا التكرار ضروري، حتى يحصل الترابط بين المقدمتين في إنتاج الحكم المقصود منهما والذي هو مطلوب الناظر، فتقول: «النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ إذاً حرام».

والدليل على ضرورية هذا التكرار: أنه لو لم يُعْتَمَدْ في المقدمة الثانية، لحصل الانفصال بين المقدمتين الأولى والثانية، وحينئذٍ تصبحان عقيمتين لا تنتجان شيئاً، وذلك كما لو قلتَ: «النبيذ مسكر، والمغصوب مضمون».

فإنه لا ارتباط البتة بين هاتين المقدمتين، ومن ثَمَّ فلا يستقيم أن يُؤَلَّفَ من مجموعهما حكم استنتاجي، كأن تقول: «فالنبيذ مغصوب».

أو تقول: «فالمسكر مغصوب».

أو تقول: «فالمغصوب مسكر».

....

وذلك لعدم التجانس بين المقدمة الأولى والثانية.

بخلاف ما إذا كررت بعض الأجزاء في المقدمتين المتجانستين، فإنه يستقيم لك أن تستنبط نتيجة صحيحة، كما لو قلت: «الْبُرُّ مكيل، وكل مكيل ربوي».

فإنه بإمكانك أن تُؤَلِّفَ من هاتين المقدمتين مُنْتَجاً صحيحاً، فتقول: «إذاً فالبر جنس ربوي».



[تسمية المكرر علة]

وَيُسَمَّى الْمُكَرَّرُ عِلَّةً، فَإِنَّهُ لَوْ قِيلَ لَكَ: «لِمَ حَرَّمْتَ النَّبِيذَ؟»، قُلْتَ: «لأَنَّهُ مُسْكِرٌ»، وَيُسَمَّى مَا جَرَى مَجْرَى «النَّبِيذِ» مَحْكُوماً عَلَيْهِ، ....

قوله: «ويسمَّى المكرر علة، فإنه لو قيل لك: «لِمَ حرمت النبيذ؟»، قلت: «لأنه مسكر»: «المكرر» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الأمر»؛ أي: «ويسمَّى الأمر المكرر علة».

والمراد بالأمر المكرر هنا هو ما جَرَى إعادته في المقدمة الثانية.

والضمير في «فإنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير، «فإن الشأن لو قيل لك».

والضمير في: «لأنه» يعود إلى «النبيذ».

والمراد هنا: أن «الأمر المكرر» من الأمور الأربعة التي تتألف منها أجزاء البرهان ـ والتي سبق بيانها ـ يمكن تسميته علة، بدليل أنه لو سأل سائل، فقال: «لِمَ حُرِّمَ النبيذ؟»، لصح أن يجاب عن سؤاله فيقال له: «لأنه مسكر».

قوله: «ويسمَّى ما جرى مجرى النبيذ محكوماً عليه»: «ما» في قوله: «ما جرى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الجاري»؛ أي: «ويسمَّى الجاري مجرى النبيذ محكوماً عليه».

والمراد هنا: أن في مثال قولنا: «النبيذ مسكر، وكل مسكر

وَمَا جَرَى مَجْرَى الْحَرَامِ حُكْماً، وَمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ الْمُقَدِّمَةَ الأُولَى، ....

حرام، فالنبيذ إذاً حرام»، يسمَّى النبيذ هنا محكوماً عليه، لكونه قد حُكِمَ عليه بالتحريم.

وكذلك كل ما جَرَى مجرى «النبيذ» فإنه يسمَّى محكوماً عليه، كما في قول القائل: «التفاضل في الأرز ربا، وكل ربا حرام، فالتفاضل في الأرز حرام».

فيكون «التفاضل في الأرز» هنا محكوماً عليه؛ لأنه قد حُكِمَ عليه بالحرمة.

قوله: «**وما جرى مجرى الحرام حكماً**»؛ أي: «ويسمَّى ما جرى مجرى الحرام حكماً».

و«ما» في قوله: «وما جرى» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «والجاري»؛ أي: «ويسمَّى الجاري مجرى الحرام حكماً».

والمراد هنا: أن القول بأن «النبيذ حرام» اشتمل على لفظين:

اللفظ الأول: «النبيذ»، ويسمَّى محكوماً عليه.

اللفظ الثاني: «حرام»، ويسمَّى حكماً، إذ «الحرام» واحد من الأحكام التكليفية الخمسة، وهي: الوجوب، والندب، والإباحة، والحرام، والمكروه.

قوله: «**وما يشتمل على المحكوم عليه المقدمة الأولى**»؛ أي: «ويسمَّى ما يشتمل على المحكوم عليه المقدمة الأولى».

و«ما» في قوله: «ما يشتمل» موصولية بمعنى «الذي»، أو

وَمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْحُكْمِ الْمُقَدِّمَةَ الثَّانِيَةَ.

مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المشتمل»؛ أي: «والمشتمل على المحكوم عليه المقدمة الأولى».

والمراد هنا: أن في مثال قولنا: «النبيذ مسكر» اشتملت هذه الجملة على المحكوم عليه، وهو «النبيذ»، وإنما سُمِّيَ النبيذ محكوماً عليه؛ لأنه قد حُكِمَ عليه في النتيجة بالتحريم.

وقولنا: «النبيذ مسكر»، وهو المشتمل على المحكوم عليه يسمَّى في «البرهان» المنطقي «المقدمة الأولى».

قوله: «**وما يشتمل على الحكم المقدمة الثانية**»؛ أي: «ويسمَّى ما يشتمل على الحكم المقدمة الثانية».

و«ما» في قوله: «ما يشتمل» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «المشتمل»؛ أي: «والمشتمل على الحكم المقدمة الثانية».

والمراد هنا: أن في مثال قولنا: «النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام».

تكون جملة: «وكل مسكر حرام» مشتملة على الحكم، لكونها قد صَرَّحت بأن «المسكر» حرام، والحرام ـ كما سبق ـ واحد من الأحكام التكليفية الخمسة.

وهذه الجملة المشتملة على الحكم تُسَمَّى في «البرهان» المنطقي «المقدمة الثانية».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو تأكيد لما ذكره سابقاً بأن أقل ما يتألَّف منه البرهان المنطقي مقدمتان، حين قال: «وأقل ما يحصل منه البرهان مقدمتان، ثم يجمع المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً، وينظر كيفية الصياغة».

[شرطا الضرب الأول للبرهان]

وَلِهَذَا الضَّرْبِ شَرْطَانِ، **أَحَدُهُمَا**: أَنْ تَكُونَ الأُولَى مُثْبَتَةً، وَلَوْ كَانَتْ نَافِيَةً لَمْ تُنْتِجْ. **وَالثَّانِي**: أَنْ تَكُونَ الثَّانِيَةُ عَامَّةً، لِيَدْخُلَ فِيهَا الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ بِسَبَبِ عُمُومِهَا، فَلَوْ قُلْتَ: «النَّبِيذُ مُسْكِرٌ، وَبَعْضُ الْمُسْكِرِ حَرَامٌ» لَمْ يَلْزَمْ تَحْرِيمُ النَّبِيذِ.

قوله: «ولهذا الضرب شرطان»: الضرب المشار إليه هنا هو الضرب الأول، الذي سبق الكلام عما يتعلق به.

فهذا الضرب الأول يُشْتَرَطُ لكونه منتجاً شرطان، سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي:

قوله: «أحدهما: أن تكون الأولى مثبتة، ولو كانت نافية لم تنتج»: ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الشرطين».

و«الأولى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المقدمة»؛ أي: «أن تكون المقدمة الأولى مثبتة».

والمراد هنا: أن الشرط الأول من شَرْطَي إنتاج الضرب الأول، هو أن تكون المقدمة الأولى مثبتة، نحو قولنا: «النبيذ مسكر».

وإنما اشْتُرِطَ في المقدمة الأولى أن تكون مثبتة؛ لأن المنفية عقيمة غير منتجة، فلو قال ـ مثلاً ـ: «لا نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام»، لم تنتج المقدمة الأولى حكماً بتحريم النبيذ.

قوله: «والثاني: أن تكون الثانية عامة، ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها، فلو قلت: «النبيذ مسكر، وبعض المسكر حرام» لم يلزم تحريم النبيذ»:

....

«الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشرط»؛ أي: «والشرط الثاني».

و«الثانية» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المقدمة»؛ أي: «أن تكون المقدمة الثانية عامة».

والضمير في «فيها» يعود إلى «المقدمة الثانية»، وكذلك إليها عود الضمير في «عمومها».

والمراد هنا: أن الشرط الثاني من شَرْطَي إنتاج الضرب الأول للبرهان، هو أن تكون المقدمة الثانية عامة في لفظها، وذلك بتصديرها بلفظ «كل»، من أجل أن يكون عمومها متناولاً المحكوم عليه، كأن يقول: «النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام»، فإن الحكم على كل مسكر بأنه حرام يدخل في عمومه النبيذ، لثبوت صفة الإسكار فيه.

وإنما اشْتُرِطَ في المقدمة الثانية أن تكون عامة؛ لأنها لو وردت بما يدل على التخصيص لم تكن منتجة، بل تكون عقيمة، وذلك كما لو قال: «النبيذ مسكر، وبعض المسكر حرام».

فإن المقدمة الثانية هنا لا تنتج حكماً مؤَكَّداً بتحريم «النبيذ»، إذ لا يلزم من كون بعض المسكر حراماً أن يكون النبيذ حراماً، بل قد يكون من البعض الذي لا حرمة فيه.



[الضرب الثاني من أضرب البرهان]

الضَّرْبُ الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ حُكْماً فِي الْمُقَدِّمَتَيْنِ، كَقَوْلِنَا: «لَا يُقْتَلُ الْمُسْلِمُ بِالْكَافِرِ؛ لأَنَّ الْكَافِرَ غَيْرُ مُكَافِ، وَكُلُّ مَنْ يُقْتَلُ بِهِ مُكَافٍ». ....

قوله: «الضرب الثاني: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين»؛ أي: أن تكون العلة حكماً في المقدمة الأولى وهي المقدمة الصغرى، وفي المقدمة الثانية وهي المقدمة الكبرى.

وهذا هو الضرب الثاني من أضرب البرهان الخمسة.

قوله: «كقولنا: لا يقتل المسلم بالكافر؛ لأن الكافر غير مكافٍ، وكل من يقتل به مكافٍ»: الضمير في «به» يعود إلى «المسلم».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو تمثيل توضيحي لكون العلة حكماً في المقدمتين.

والمراد بهذا التمثيل: أنه لو سأل سائل، فقال: هل يجوز قتل المسلم بالكافر؟

فإنه يجاب عن سؤاله هذا، فيقال له: «الكافر غير مكافٍ للمسلم»، وكل من يقتل به المسلم مكافٍ له».

فالمقدمة الأولى هنا هي قوله: «الكافر غير مكافٍ للمسلم»، وهذه المقدمة هي في حقيقتها حكم إخباري يفيد عدم حصول التكافؤ بين المسلم والكافر، وهي كذلك علة لبيان عدم المساواة بين المسلم والكافر.

والمقدمة الثانية هنا هي قوله: «وكل من يُقْتَلُ به المسلم مكافٍ

فَهُنَا ثَلَاثَةُ مَعَانٍ: «مُكَافٍ»، و«يُقْتَلُ بِهِ»، وَالثَّالِثُ «الْكَافِرُ». وَالْمُكَرَّرُ «الْمُكَافِي» فَهُوَ الْعِلَّةُ، وَهُوَ الْحُكْمُ فِي الْمُقَدِّمَةِ الأُولَى. ....

له»، وهذه المقدمة أيضاً علة لعدم تحقق التساوي بين المسلم والكافر، وهي في الوقت نفسه حكم إخباري يفيد بأن كل من يُقْتَلُ به المسلم فهو مكافئ له.

فتكون نتيجة تلك المقدمتين: أنه لا يجوز قتل المسلم بالكافر.

وهذه النتيجة هي ما دل عليها حديث الصحابي الجليل الخليفة الراشد الرابع علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا يُقْتَلُ مؤمن بكافر**»(١).

قوله: «فهنا ثلاثة معانٍ: مكافٍ، ويقتل به، والثالث: الكافر. والمكرر المكافي فهو العلة، وهو الحكم في المقدمة الأولى»: اسم الإشارة «هنا» في قوله: «فهنا» يعود إلى «المثال المذكور»، وهو قوله: «لا يقتل المسلم بالكافر؛ لأن الكافر غير مكافٍ، وكل مَنْ يقتل به مكافٍ».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو»، يعود إلى «المكافي»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو الحكم في المقدمة الأولى».

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب «الديات»، باب «ما جاء لا يقتل مسلم بكافر». سنن الترمذي ٢/ ٤٣٣؛ وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب «الديات»، باب «لا يقتل مسلم بكافر». سنن ابن ماجه ٢/ ٨٨٧. قال الترمذي رحمه الله تعالى في هذا الحديث: «وحديث علي حديث حَسَنٌ صحيح». سنن الترمذي ٢/ ٤٣٣.

وَخَاصِّيَّةُ هَذَا النَّظْمِ أَنَّهُ لَا يُنْتِجُ إِلَّا قَضِيَّةً نَافِيَةً.

والمراد هنا: أن في المثال المضروب، وهو: «لا يقتل المسلم بالكافر؛ لأن الكافر غير مكافٍ، وكل من يقتل به مكافٍ»، اجتمعت ثلاثة معانٍ، وهي:

المعنى الأول: لفظة «مكافٍ».

المعنى الثاني: لفظة «يقتل به».

المعنى الثالث: لفظة «الكافر».

ولفظ «المكافي» تكرر وروده في المقدمتين الأولى والثانية، أما المقدمة الأولى فهي: «لأن الكافر غير مكافٍ».

وأما المقدمة الثانية فهي: «وكل مَنْ يُقْتَلُ به مكافٍ».

وتكراره في المقدمتين معاً مُشْعِرٌ بكونه هو «العلة» المانعة من جواز قتل المسلم بالكافر، كما أنه هو الحكم في المقدمة الأولى، فإن القول بأن «الكافر غير مكافٍ» يقتضي عدم جواز قتل المسلم بالكافر، وعدم الجواز حكم من أحكام الشريعة المطهرة.

قوله: «وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج إلا قضية نافية»: النظم المشار إليه في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «وخاصية هذا النظم» هو ما سبق التمثيل به في هذا الضرب، والذي نص عليه المؤلف بقوله: «كقولنا: لا يُقْتَلُ المسلم بالكافر؛ لأن الكافر غير مكافٍ، وكل مَنْ يُقْتَلُ به مكافٍ».

والضمير في «أنه» يعود إلى «النظم».

والمراد هنا: أن الضرب الثاني من أضرب البرهان، وهو «كون العلة حكماً في المقدمتين»، يكون النظم فيه مختصاً بإنتاج القضية النافية دون القضية الْمُثْبِتَةِ.

....

ففي المثال السابق أجيب مَنْ سأل عن «قتل المسلم بالكافر»، بأن «الكافر غير مكافِ للمسلم» وهذه مقدمة أولى، ثم أُرْدِفَتْ بالمقدمة الثانية، وهي: «وكل من يُقْتَلُ به المسلم مكافِ».

فيكون ما ينتجه نَظْمُ هاتين المقدمتين قضية نافية، مفادها: **«لا يجوز قتل المسلم بالكافر»**.



[شرطا الضرب الثاني للبرهان]

وَلِهَذَا الضَّرْبِ شَرْطَانِ، **أَحَدُهُمَا**: أَنْ تَخْتَلِفَ الْمُقَدِّمَتَانِ فِي النَّفْيِ وَالإِثْبَاتِ.

قوله: «ولهذا الضرب شرطان»: الضرب المشار إليه هنا، هو الضرب الثاني من أضرب البرهان الخمسة، وهو الذي ترجم له المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: «أن تكون العلة حكماً في المقدمتين». فهذا الضرب الثاني يُشْتَرطُ له شرطان من أجل أن يكون منتجاً، وهذان الشرطان سيذكرهما المؤلف رحمه الله تعالى فيما يلي:

قوله: «أحدهما: أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات»: ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «الشرطين».

والمذكور هنا هو الشرط الأول من شَرْطَي الضرب الثاني للبرهان، وهو أن تكون المقدمتان مختلفتين في النفي والإثبات؛ لأنهما إنْ كانتا مُثْبِتَتَيْنِ لم تُنْتِجَا شيئاً، بل تكونان عقيمتين، وذلك كما لو قال قائل: «كل سواد لون، وكل بياض لون»، فإن الإثبات في هاتين المقدمتين لا ينتج شيئاً، إذ لا يصح أن يقال: «كل سواد بياض، وكل بياض سواد»[1].

وإنما من أجل أن يكون هذا الضرب منتجاً، فلا بُدَّ من اختلاف المقدمتين في النفي والإثبات، وذلك نحو أن تقول: «مجهول الصفة لا يصح بيعه، وكل غائب فهو مجهول الصفة». ففي هذا النظم اجتمعت مقدمتان:

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٢٣.

وَالثَّانِي: أَنْ تَكُونَ الثَّانِيَةُ عَامَّةً.

المقدمة الأولى: «مجهول الصفة لا يصح بيعه»، وهذه مقدمة نافية.

المقدمة الثانية: «وكل غائب فهو مجهول الصفة»، وهذه مقدمة مُثْبِتة.

فينتج عن هاتين المقدمتين أن: «الغائب لا يصح بيعه»[(١)].

قوله: «والثاني: أن تكون الثانية عامة»: «الثاني» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «الشرط»؛ أي: «الشرط الثاني».

و«الثانية» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المقدمة»؛ أي: «المقدمة الثانية».

والمذكور هنا هو الشرط الثاني من شَرْطَي الضرب الثاني للبرهان، وهو: أن تكون المقدمة الثانية عامة.

والمراد بهذا الشرط: لا بُدَّ من أن تكون المقدمة الثانية عامة في لفظها؛ لأنها إن لم تكن عامة في لفظها لم يتناول مدلولها جميع آحاد الصور.

وذلك كما لو سأل سائل، فقال: هل يجوز بيع المعدن في جوف الأرض قبل استخراجه منها؟.

فيقال له في الجواب: «مجهول الصفة لا يصح بيعه، وكل معدن في جوف الأرض مجهول الصفة».

فينتج عن ذلك أنه لا يصح بيع المعدن في جوف الأرض قبل

---

(١) راجع: نزهة الخاطر ١/٦٨.

....

استخراجه ورؤيته، إذ ما كان في جوف الأرض فهو مُغَيَّبٌ فيها فلا تُعْلَمُ صفته.

وهذا بخلاف ما لو قال: «مجهول الصفة لا يصح بيعه، وبعض المعدن في جوف الأرض مجهول الصفة».

فإنه لا يلزم منه عدم صحة بيع المعدن في جوف الأرض، إذ قد يكون من المجهول الذي يصح بيعه.



[الضرب الثالث من أضرب البرهان]

الضَّرْبُ الثَّالِثُ: أَنْ تَكُونَ الْعِلَّةُ مُبْتَدَأً بِهَا فِي الْمُقَدِّمَتَيْنِ. وَتُسَمِّيهِ الْفُقَهَاءُ نَقْضاً، وَيُنْتِجُ نَتِيجَةً خَاصَّةً،

قوله: «**الضرب الثالث**»؛ أي: من أضرب البرهان الخمسة.

قوله: «**أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين**»: الضمير في «بها» يعود إلى «العلة».

والمراد هنا: أن تكون العلة مُتَصَدِّرَةً في كلتا المقدمتين الصغرى والكبرى من غير تأخير لها.

قوله: «**وتسميه الفقهاء نقضاً**»: الضمير في «تسميه» يعود إلى «الضرب الثالث من أضرب البرهان، الذي يُبْتَدَأُ فيه بالعلة في المقدمتين».

والمراد هنا: أن الفقهاء رحمهم الله تعالى يسمون هذا الضرب «نَقْضاً»، وإنما سَمَّوْهُ بذلك نظراً إلى أن هذا الضرب مَظِنَّةُ تخلف الحكم مع وجود العلة، فتكون العلة حينئذٍ منقوضة بهذا الحكم المتخلف، وهذا هو حقيقة «النقض»، إذ النقض في الاصطلاح هو: تخلف الحكم مع وجود ما ادُّعِيَ كونه علة له.

قوله: «**وينتج نتيجة خاصة**»؛ أي: أن نتيجة هذا الضرب ليست عامة، بل هي نتيجة خاصة، لكون مدلولها لا يتناول إلا بعض أفراد الجنس، كما سيتضح ذلك بالتمثيل الذي سيورده المؤلف رحمه الله تعالى.

كَقَوْلِنَا: «كُلُّ سَوَادٍ عَرَضٌ، وَكُلُّ سَوَادٍ لَوْنٌ»، فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ بَعْضَ الْعَرَضِ لَوْنٌ.

وَمِنَ الْفِقْهِ: «كُلُّ بُرٍّ مَطْعُومٌ، وَكُلُّ بُرٍّ رِبَوِيٌّ»، فَيَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ بَعْضَ الْمَطْعُومِ رِبَوِيٌّ.

قوله: «كقولنا: «كل سواد عَرَض، وكل سواد لون»، فيلزم منه أن بعض العرض لون»: الضمير في «منه» يعود إلى القول بأن «كل سواد عرض، وكل سواد لون».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تمثيل توضيحي لكونه الْمُنْتَجِ في هذا الضرب إنما هو خاص لا عام.

وبيان ذلك: أن مَنْ قال: «كل سواد عَرَض، وكل سواد لون»، فإنه قد جاء بمقدمتين صغرى وكبرى، فالصغرى هنا هي قوله: «كل سواد عرض». والكبرى هنا هي قوله: «وكل سواد لون».

فيكون مجموع هاتين المقدمتين مثمراً لنتيجةٍ خاصة، وهي أن «بعض الْعَرَضِ لون». وإنما كانت هذه النتيجة خاصة؛ لأن البعضية لا عموم فيها.

قوله: «ومن الفقه: «كل بر مطعوم، وكل بر ربوي»، فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي»: الجار والمجرور في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «ومن الفقه» متعلقان بعامل محذوف، تقديره: «مثاله»؛ أي: «ومثاله من الفقه».

وهذا مثال آخر ضَرَبَهُ المؤلف رحمه الله تعالى، ولكنه مثال من الواقع الفقهي، لبيان أن الْمُنْتَجَ في هذا الضرب إنما هو خاص لا عام.

....

وبيان ذلك: أن الفقيه إذا قال: «كل بر مطعوم، وكل بر ربوي»، فإنه يكون قد جاء بمقدمتين، الأولى منهما وهي: «كل بر مطعوم» قد ارتكزت على «الطُّعْم»، والثانية منهما وهي: «وكل بر ربوي» قد ارتكزت على «الربا».

والعلَّتان في تلك المقدمتين، وهما «المطعوم»، و«الربوي»، قد اجتمعتا على شيء واحد وهو «البر»، والبر ليس كل المطعومات بل هو بعضها، فينتج عن هذا الاجتماع حكمٌ خاص، مفاده: «أن بعض المطعوم ربوي».



[الضرب الرابع من أضرب البرهان]

الضَّرْبُ الرَّابِعُ: التَّلَازُمُ. وَمِثَالُهُ: «إِنْ كَانَتْ الصَّلَاةُ صَحِيحَةً فَالْمُصَلِّي مُتَطَهِّرٌ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الصَّلَاةَ صَحِيحَةٌ»، فَيَلْزَمُ أَنَّ الْمُصَلِّيَ مُتَطَهِّرٌ.

أَوْ نَقُولُ: «إِنْ كَانَتِ الصَّلَاةُ صَحِيحَةً فَالْمُصَلِّي مُتَطَهِّرٌ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمُصَلِّيَ غَيْرُ مُتَطَهِّرٍ»، فَيَلْزَمُ أَنَّ الصَّلَاةَ غَيْرُ صَحِيحَةٍ.

قوله: «**الضرب الرابع**»؛ أي: من أضرب البرهان الخمسة.

قوله: «**التلازم**»: هو بمعنى أن يلزم أحد الشيئين الآخر بلا مفارقة له، يقال: «رَجُلٌ لُزَمَةٌ»، إذا كان يَلْزَمُ الشيءَ فلا يفارقه[1].

والمراد به هنا: هو الترابط الوثيق الذي لا ينفصم بين اللفظ ودلالته التي تُسْتَنْتَجُ منه.

وبيان ذلك: أن اللفظ التلازمي مُؤَلَّفٌ من مقدمتين، بحيث تشتمل المقدمة الأولى على قضيتين، وتشتمل المقدمة الثانية على إحدى قضيتي المقدمة الأولى، فيلزم من هذا حصولُ نتيجةٍ يكون الحكم فيها نفياً، أو إثباتاً، كما سيوضح المؤلف رحمه الله تعالى ذلك بضرب المثال.

قوله: «**ومثاله: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة»، فيلزم أن المصلي متطهر. أو نقول: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر»، فيلزم أن الصلاة غير صحيحة**»: الضمير في «مثاله» يعود إلى «التلازم».

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/٥٤١.

....

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو تمثيل توضيحي، لتقريب معنى التلازم إلى ذهن القارئ الكريم.

والمراد هنا: إذا قال قائل: «إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة»، فإن هذا الكلام قد اشتمل على مقدمتين:

المقدمة الأولى: «إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر»، وهذه المقدمة قد اشتملت على قضيتين، أولاهما: «إن كانت هذه الصلاة صحيحة».

وثانيهما: «فالمصلي متطهر».

المقدمة الثانية: «ومعلوم أن الصلاة صحيحة»، وقد اشتملت هذه المقدمة على إحدى قضيتي المقدمة الأولى، وهي «إن كانت هذه الصلاة صحيحة».

فيلزم من المذكور في هاتين المقدمتين بما اشتملتا عليه، القولُ بأن المصلي متطهر، وإلا لما وقعت صلاته صحيحة.

وكذلك الشأن إذا قال: «إن كانت الصلاة صحيحة، فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر»، فإنه يلزم من هاتين المقدمتين القولُ بأن الصلاة غير صحيحة لفقد الصلاة شَرْطَ صحتها وهو الطهارة، وذلك لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾ [المائدة: ٦]. إلا أن الفرق هنا بين القولين المذكورين في المثال السابق يكمن

وَوَجْهُ دَلَالَةِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ: أَنَّهُ جَعَلَ الطَّهَارَةَ شَرْطاً لِصِحَّةِ الصَّلَاةِ، فَيَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ الْمَشْرُوطِ وُجُودُ الشَّرْطِ، وَمِنَ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ انْتِفَاءُ الْمَشْرُوطِ، وَلَا يَلْزَمُ الْعَكْسُ، ......

في أن نتيجة المقدمتين في القول الأول مُثْبِتَة، وأما نتيجة المقدمتين في القول الثاني فهي نافية.

قوله: «**ووجه دلالة هذه الجملة: أنه جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة، فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط، ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط، ولا يلزم العكس**»: الجملة المشار إليها في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «ووجه دلالة هذه الجملة» هي ما أورده في المثال السابق، حين قال: «ومثاله: إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة»، فيلزم أن المصلي متطهر. أو نقول: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر. فيلزم أن الصلاة غير صحيحة».

والضمير في «أنه» يعود إلى «القائل» في المثال المذكور.

والمراد هنا: أن ما ذُكِرَ في المثال السابق حاصله جَعْلُ الطهارة شرطاً لصحة الصلاة، ومعلوم أن المشروط لا يتحقق بدون تحقق شرطه، وبذلك يلزم من وجود المشروط وجود الشرط، كما يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط، فإذا قيل بأن الصلاة صحيحة لزم من ذلك وجود شروط مصحِّحاتها كالطهارة ونحوها، وإذا قيل بأن المصلي لم يتطهر قيل بأن الصلاة باطلة لفقد تحقق شرطها، وهو وجود الطهارة.

فَلَوْ قَالَ: «إِنْ كَانَتِ الصَّلَاةُ صَحِيحَةً فَالْمُصَلِّي مُتَطَهِّرٌ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْمُصَلِّيَ مُتَطَهِّرٌ» لَمْ يَصِحَّ، إِذْ قَدْ تَفْسُدُ الصَّلَاةُ بِأَمْرٍ آخَرَ، وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ: «وَمَعْلُومٌ أَنَّ الصَّلَاةَ غَيْرُ صَحِيحَةٍ» لَا يَلْزَمُ مِنْهُ شَيْءٌ، ....

إلا أن العكس غير لازم، فلا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، إذ قد يكون الإنسان متطهراً ولكنْ لم يدخل وقت الصلاة بَعْدُ، فلا يثبت وجوبها في ذمته.

وكذلك لا يلزم من انتفاء المشروط انتفاء الشرط، فقد تكون الصلاة غير صحيحة مع حصول الطهارة، لوجود مفسد من مفسدات الصلاة.

قوله: «فلو قال: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر» لم يصح، إذ قد تفسد الصلاة بأمر آخر»: هذا المثال ضَرَبَهُ المؤلف رحمه الله تعالى تأكيداً لقوله بأنه لا يلزم من انتفاء المشروط انتفاء الشرط، وبناءً على ذلك فلا يستقيم إطلاق حكم الصحة على الصلاة بمجرد حصول الطهارة، فقد يكون المصلي متطهراً ومع ذلك فصلاته باطلة لإتيانه بما يفسدها.

قوله: «وكذلك لو قال: «ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة» لا يلزم منه شيء»: «الكاف» في قوله: «وكذلك» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى القول السابق، وهو: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر».

والضمير في «منه» يعود إلى قول مَنْ قال: «ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة».

إِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ الشَّرْطِ وُجُودُ الْمَشْرُوطِ، وَلَا مِنِ انْتِفَاءِ الْمَشْرُوطِ انْتِفَاءُ الشَّرْطِ.

والمراد هنا: لو قال قائل: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة»، فإنه لا يلزم من نَفْيِ صحة الصلاة هنا القول بأن المصلي متطهر، ولا غير متطهر، إذ يحتمل إرجاع عدم صحة الصلاة إلى فَقْدِ شرط الطهارة، ويحتمل إرجاع ذلك إلى مفسدٍ آخر رغم وجود الطهارة.

قوله: «إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط»: هذه الجملة تعليل لما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى من أن قول القائل: «إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة» لا يلزم منه شيء.

وهذه الجملة هي أيضاً تفسير لمعنى «العكس» في قوله السابق: «فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط، ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط، ولا يلزم العكس».



[وجوب كون اللازم أعم من الملزوم، أو مساوياً له]

وَتَحْقِيقُهُ: أَنَّهُ مَهْمَا جُعِلَ شَيْءٌ لَازِماً لِشَيْءٍ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ اللَّازِمُ أَعَمَّ مِنَ الْمَلْزُوم أَوْ مُسَاوِياً لَهُ، إِذْ ثُبُوتُ الأَخَصِّ يُوجِبُ ثُبُوتَ الأَعَمِّ ضَرُورَةً، وَانْتِفَاءُ الأَعَمِّ يُوجِبُ انْتِفَاءَ الأَخَصِّ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ الأَعَمِّ ثُبُوتُ الأَخَصِّ، وَلَا مِنَ انْتِفَاءِ الأَخَصِّ انْتِفَاءُ الأَعَمِّ.

قوله: «وتحقيقه: أنه مهما جُعل شيء لازماً لشيء، فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم، أو مساوياً له، إذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورةً، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص، ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص، ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم»: الضمير في «تحقيقه» يعود إلى «لزوم النتيجة في هذا الضرب».

والضمير في «أنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «أن الشأن متى جُعل شيء لازماً لشيء».

والضمير في «له» يعود إلى «الملزوم».

والمراد هنا: أن في قضية «التلازم» يُشْتَرَطُ ألا يكون الملزوم أعم من اللازم، بل إما أن يكون أخص منه، وإما أن يكون مساوياً له.

ومهما كان أخص، فإن ثبوت الأخص بالضرورة يوجب ثبوت الأعم، إذ يلزم من ثبوت «السواد» ثبوت «اللون».

وَمِثَالُهُ: إِذَا قُلْنَا: «كُلُّ حَيَوَانٍ جِسْمٌ»، فَيَلْزَمُ مِنْ ثُبُوتِ الْحَيَوَانِ ثُبُوتُ الْجِسْمِ، وَمِنَ انْتِفَاءِ الْجِسْمِ انْتِفَاءُ الْحَيَوَانِ وَلَمْ يَلْزَمِ الْعَكْسُ، ....

وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص بالضرورة، إذ يلزم من انتفاء «اللون» انتفاء «السواد».

وأما ثبوت الأعم، فلا يوجب ثبوت الأخص، فإن ثبوت «اللون» لا يوجب ثبوت «السواد».

وأما انتفاء الأخص، فلا يوجب انتفاء الأعم ولا ثبوته، فإن انتفاء «السواد» لا يوجب انتفاء «اللون» ولا ثبوته[1].

قوله: «ومثاله: إذا قلنا: «كل حيوان جسم»، فيلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم، ومن انتفاء الجسم انتفاء الحيوان، ولم يلزم العكس»: الضمير في «مثاله» يعود إلى ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في قوله: «إذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورةً، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص، ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص، ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم».

والمراد هنا: إذا قيل: «كل حيوان جسم»، فإنه يلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم، وهذا يؤكد ما قلناه بأن «ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورةً».

ويلزم من انتفاء الجسم انتفاء الحيوان، وهذا يؤكد ما قلناه بأن «انتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص».

---

(١) راجع: المستصفى ١/١٢٨.

فَلِذَلِكَ قُلْنَا: إِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ صِحَّةِ الصَّلَاةِ التَّطَهُّرُ، وَمِنَ انْتِفَاءِ التَّطَهُّرِ انْتِفَاءُ الصَّلَاةِ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ نَفْيِ صِحَّةِ الصَّلَاةِ انْتِفَاءُ التَّطَهُّرِ، وَلَا مِنْ وُجُودِ التَّطَهُّرِ وُجُودُ الصِّحَّةِ، لِكَوْنِ التَّطَهُّرِ أَعَمَّ مِنَ الصَّلَاةِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

ولكنه لا يلزم العكس، فلا يلزم من انتفاء الحيوان انتفاء الجسم، إذ قد يكون الجسم نباتاً أو جماداً، وهذا يؤكد ما قلناه بأنه «لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم».

قوله: «فلذلك قلنا: إنه يلزم من صحة الصلاة التطهر، ومن انتفاء التطهر انتفاء الصلاة، ولم يلزم من نفي صحة الصلاة انتفاء التطهر، ولا من وجود التطهر وجود الصحة، لكون التطهر أعم من الصلاة»:

«اللام» في قوله: «فلذلك» هي «لام الأجل»؛ أي: «فلأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في المثال السابق، حين قال: «ومثاله: إذا قلنا: كل حيوان جسم. فيلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم، ومن انتفاء الجسم انتفاء الحيوان، ولم يلزم العكس».

والضمير في «إنه» هو ضمير الشأن، إذ التقدير: «إن الشأن يلزم من صحة الصلاة «التطهير».

والمراد هنا: حيث تقرر بالمثال أن ثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم، وانتفاء الأعم يستلزم انتفاء الأخص، ولا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص، ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

فإن ذلك منطبق على قولنا بأنه «يلزم من صحة الصلا

أَمَّا إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا مُسَاوِياً لِلآخَرِ، فَيَلْزَمُ الْوُجُودُ بِالْوُجُودِ، وَالانْتِفَاءُ بِالانْتِفَاءِ، لِاسْتِحَالَةِ تَفَارُقِهِمَا. وَهَذَا ظَاهِرٌ، ....

التطهير»، فإن الصلاة أخص من التطهير، وحيث ثبت الأخص وهو «الصلاة» ثبت الأعم وهو «التطهير».

وكذلك هو منطبق على قولنا: «إنه يلزم من انتفاء التطهير انتفاء الصلاة»، فإن انتفاء الأعم يستلزم انتفاء الأخص.

وكذلك هو منطبق على قولنا: «ولم يلزم من نَفْي صحة الصلاة انتفاء التطهير»، إذ إن نَفْيَ الأخص لا يستلزم نَفْيَ الأعم.

وكذلك هو منطبق على قولنا: «إنه لا يلزم من وجود التطهير وجود الصحة»، إذ ثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص.

قوله: «**أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر، فيلزم الوجود بالوجود، والانتفاء بالانتفاء، لاستحالة تفارقهما**»: ضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «اللازم» و«الملزوم»، وإليهما كذلك عود ضمير التثنية في «تفارقهما».

والمراد هنا: إذا كان كل واحد من «اللازم» و«الملزوم» مساوياً للآخر في عمومه وخصوصه، فحينئذٍ يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ويلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر، إذ المتساويان متماثلان، ولا يصح التفريق بين المتماثلين.

قوله: «**وهذا ظاهر**»: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «لزوم الوجود بالوجود، والانتفاء بالانتفاء في حق المتساويين».

و«ظاهر» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «أمر»؛ أي: «وهذا أمر ظاهر».

كَقَوْلِنَا: إِنْ كَانَ زِنَا الْمُحْصَنِ مَوْجُوداً فَالرَّجْمُ وَاجِبٌ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الرَّجْمَ وَاجِبٌ فَيَكُونُ الزِّنَا مَوْجُوداً، وَلَكِنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ فَلَا يَكُونُ الزِّنَا مَوْجُوداً، لَكِنَّ الزِّنَا غَيْرُ مَوْجُودٍ فَلَا يَكُونُ الرَّجْمُ وَاجِباً.

والمراد هنا: أن التسوية بين اللازم والملزوم حال تماثلهما في الوجود والنفي، بحيث يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر، ويستلزم انتفاء أحدهما انتفاء الآخر، أَمْرٌ ظاهر الوضوح لا خفاء فيه ولا غموض؛ لأن ذلك متقرر في بداهة العقول.

قوله: «كقولنا: إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب فيكون الزنا موجوداً، ولكنه غير واجب فلا يكون الزنا موجوداً، لكنَّ الزنا غير موجود فلا يكون الرجم واجباً»:
هذا مثال توضيحي أورده المؤلف رحمه الله تعالى لبيان استواء المتماثلين وجوداً وعدماً، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن انتفاء أحدهما انتفاء الآخر.

والمراد هنا: أن في المثال السابق اجتمعت ثلاث عبارات، وهي كالآتي:

العبارة الأولى: «إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب».

فيلزم من هاتين المقدمتين نتيجة هي: «أن الزنا موجود».

العبارة الثانية: «إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، لكنه غير واجب».

وَكَذلِكَ كُلُّ مَعْلُولٍ لَهُ عِلَّةٌ وَاحِدَةٌ.

فيلزم من هاتين المقدمتين نتيجة حاصلها: «أن الزنا غير موجود».

العبارة الثالثة: «إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، لكنَّ الزنا غير موجود».

فيلزم من هاتين المقدمتين نتيجة مفادها: «أن الرجم لا يكون واجباً».

قوله: «وكذلك كل معلول له علة واحدة»: «الكاف» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «لزوم الوجود بالوجود، والانتفاء بالانتفاء في حق المتساويين».

والمراد هنا: أن كل معلول له علة واحدة، وكان مساوياً لعلته، فإنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول، ويلزم من انتفائها انتفاؤه.

مثال ذلك عند المناطقة: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها طالعة فالنهار موجود. لكنَّ النهار موجود فهي إذاً طالعة، لكنها غير طالعة فالنهار غير موجود، لكنَّ النهار غير موجود فهي إذاً غير طالعة»[1].

فهذا المثال اشتمل على أربع عبارات:

العبارة الأولى: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها طالعة».

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ١٣٠.

....

فيلزم من هاتين المقدمتين نتيجة، وهي: «أن النهار موجود».

العبارة الثانية: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن النهار موجود».

فيلزم من هاتين المقدمتين نتيجة، وهي: «أن الشمس طالعة».

العبارة الثالثة: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها غير طالعة».

فيلزم من هاتين المقدمتين نتيجة، وهي: «أن النهار غير موجود».

العبارة الرابعة: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنَّ النهار غير موجود».

فيلزم من هاتين المقدمتين نتيجة، وهي: «أن الشمس غير طالعة».



[الضرب الخامس من أضرب البرهان]

الضَّرْبُ الْخَامِسُ: السَّبْرُ وَالتَّقْسِيمُ، كَقَوْلِنَا: الْعَالَمُ إِمَّا حَادِثٌ، وَإِمَّا قَدِيمٌ، لَكِنَّهُ حَادِثٌ فَلَيْسَ بِقَدِيم»، أَوْ: «لَكِنَّهُ قَدِيمٌ فَلَيْسَ بِحَادِثٍ»، أَوْ: «لَكِنَّهُ لَيْسَ بِحَادِثٍ فَهُوَ قَدِيمٌ». ...

قوله: «الضرب الخامس»؛ أي: من أضرب البرهان.

قوله: «السبر والتقسيم»: «السَّبْرُ» في اللغة يطلق على معانٍ، منها:

المعنى الأول: «التَّجْرِبَةُ»، يقال: «سَبَرَ الشيءَ سَبْراً»، إذا جَرَّبَهُ.

المعنى الثاني: «الْخِبْرَةُ»، يقال: «سَبَرَ الشيءَ سَبْراً»، إذا خَبَرَهُ.

المعنى الثالث: «الْعِلْمُ»، يقال: «اسْبُرْ لي ما عنده»؛ أي: اعْلَمْهُ.

المعنى الرابع: «اسْتِخْرَاجُ كُنْهِ الأَمْرِ»[1].

وأما «التقسيم» فهو في اللغة «التَّفْرِيقُ»[2].

وبين «السبر» و«التقسيم» علاقة حميمة، فإنَّ السَّابِرَ في هذا الضرب حين ينظر في الشيء يَسْبُرُ غوره، حتى تكون لديه تجربة وخبرة وعلم باستخراج أقسامه التي يحويها ويشتمل عليها، ليحسن تعامله معه بما لا خَبْطَ فيه ولا شَطَط.

قوله: «كقولنا: «العالم إما حادث، وإما قديم، لكنه حادث فليس بقديم»، أو: «لكنه قديم فليس بحادث»، أو: «لكنه ليس بحادث فهو قديم»»:

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/ ٣٤٠.
(٢) انظر: لسان العرب ١٢/ ٤٨٠.

[شرط صحة التقسيم]

وَلَا يُشْتَرَطُ انْحِصَارُ الْقَضِيَّةِ فِي قِسْمَيْنِ، لَكِنْ مِنْ شَرْطِهِ اسْتِيفَاءُ أَقْسَامِه، أَمَّا إِذَا لَمْ يَحْصُرِ احْتَمَلَ أَنَّ الْحَقَّ فِي قِسْمٍ آخَرَ، فَإِنْ كَانَتْ ثَلَاثَةً كَقَوْلِنَا: «الْعَدَدُ مُسَاوٍ، أَوْ أَقَلُّ، أَوْ أَكْثَرُ»، فَإِثْبَاتُ وَاحِدٍ يُنْتِجُ نَفْيَ الآخَرَيْنِ، وَنَفْيُ الآخَرَيْنِ يُنْتِجُ إِثْبَاتَ الثَّالِثِ، وَإِبْطَالُ وَاحِدٍ يُنْتِجُ انْحِصَارَ الْحَقِّ فِي الآخَرَيْنِ.

قوله: «ولا يشترط انحصار القضية في قسمين»؛ أي: ليس من شرط التقسيم أن تكون قضيته منحصرة في قسمين، إذ قد يوجد له أكثر من قسمين، كثلاثة أقسام، أو أربعة.

قوله: «لكن من شرطه استيفاء أقسامه»: هذه الجملة استدراكية من الجملة السابقة، وهي قول المؤلف رحمه الله تعالى: «ولا يُشْتَرَطُ انحصار القضية في قسمين».

والضمير في «شرطه» يعود إلى «التقسيم»، وإليه كذلك عود الضمير في «أقسامه».

والمراد هنا: أنه يُشْتَرَطُ لصحة التقسيم حتى يكون منتجاً، أن يكون مستوفياً لجميع أقسامه دون إغفال شيء منها.

بمعنى: أن يكون حاصراً لجميع أقسامه التي يحتويها ويشتمل عليها.

قوله: «أما إذا لم يحصر احتمل أن الحق في قسم آخر، فإن كانت ثلاثة، كقولنا: «العدد مساوٍ، أو أقل، أو أكثر»، فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، ونفي الآخرين ينتج إثبات الثالث، وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين»: هذه الجملة تفسيرٌ بياني تعليلي

....

للقول باشتراط استيفاء الأقسام كلها في «التقسيم».

والمراد هنا: لا بُدَّ في صحة «التقسيم» من أن يكون حاصراً لجميع الأقسام التي يحتملها ويدل عليها، فإن لم يكن حاصراً بَطَلَ التقسيم، لجواز أن يكون القسم الباقي الخارج عن الأقسام المذكورة هو غَرَضَ المستدل، وحينئذ ينقطع المعترض ويندفع اعتراضه.

مثال ذلك في «الفقه»: أن يقول المستدل: «هذا الفعل مأمور به، فكان مجزئاً».

فيقول المعترض: «أمأمور به على وجه الوجوب، أم على وجه الإباحة؟».

فيقول المستدل: ليس مأموراً به على وجه الوجوب، ولا على وجه الإباحة، بل مأمور به على وجه الندب، وهذا هو مرادي.

فعند ذلك ينقطع المعترض؛ لأن اعتراضه لم يصادف المحل الذي أراده المستدل، فبقي ذلك المحل سالماً من الاعتراض.

ومثاله في «العقليات»: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى في تقسيم «العدد»، حين قال: «العدد إما مساوٍ، وإما أقل، وإما أكثر».

فإذا أُثْبِتَ واحد من هذه الأقسام الثلاثة نَتَجَ عنه نَفْيُ القسمين الآخرين، كأن يقول: «هذا العدد أكثر من هذا»، فإنه يلزم منه نَفْيُ كونه مساوياً، ونفي كونه أقل.

وإذا نُفِيَ قسمان منهما نتج عنه إثبات القسم الثالث، كأن يقول: «هذا العدد ليس مساوياً، ولا أقل»، فيلزم من ذلك أن يكون أكثر.

....

وإذا أُبْطِلَ واحد منها نتج عنه انحصار الحق في القسمين الآخرين، كما لو قال: «هذا العدد لا يخلو: إما أن يكون مساوياً، وإما أن يكون أقل، وإما أن يكون أكثر، ويمتنع أن يكون مساوياً»، فإنه ينتج عن ذلك انحصار محل النظر في هذا العدد في احتمال كونه أقل، أو أكثر.



فصل
[أسباب الخروج عن أضرب البرهان الخمسة]

وَجَمِيعُ الأَدِلَّةِ فِي أَقْسَامِ الْعُلُومِ تَرْجِعُ إِلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَحَيْثُ تُذْكَرُ لَا عَلَى هَذَا النَّظْمِ فَهُوَ إِمَّا لِقُصُورٍ، وَإِمَّا لإِهْمَالِ إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ.

قوله: «وجميع الأدلة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه»: المراد بأقسام العلوم هنا: ما يتعلق بالمنطق، وبعلم الكلام، وبأصول الفقه.

و«ما» في قوله: «إلى ما ذكرناه» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة.

والمراد بما ذكره: هو «أضرب البرهان الخمسة»، التي سبق الحديث عن كل واحد منها مفصلاً في محله.

والمقصود هنا: الأدلة التي تُذْكَرُ في سائر العلوم، لا تَخْرُجُ بحال عن واحدٍ من أضرب البرهان الخمسة التي سبق ذكرها وبيان ما يتعلق بها، بل هي في واقعها راجعة إلى تلك الأضرب، إذ المقصود من إقامة الأدلة إثبات كون القضية منتجة لا عقيمة، وكل دليل لا يمكن رده إلى واحد من هذه الأضرب لا تكون قضيته منتجة.

قوله: «وحيث تذكر لا على هذا النظم فهو إما لقصور، وإما لإهمال إحدى المقدمتين»: النظم المشار إليه هنا هو ما جاء موافقاً لأضرب البرهان الخمسة التي سبق ذكرها.

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «ذكر الأدلة بما لا يتفق مع نَظْمِ أضرب البرهان».

....

والمراد هنا: كل دليل من أدلة أقسام العلوم، وَرَدَ خارجاً عن نَظْمِ تلك الأضرب البرهانية الخمسة، فإن هذا الخروج لا يخلو سببه من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: قصور علم المستدل عن الإحاطة بهذه الأضرب الخمسة، وما يتعلق بها.

الحالة الثانية: إهمال إحدى المقدمتين، التي لا بُدَّ من مراعاة ذكرها في إقامة الدليل والبرهان.



[الباعث على إهمال إحدى المقدمتين في البرهان]

[الباعث الأول: وضوح المقدمة]

ثُمَّ إِهْمَالُهُمَا إِمَّا لِوُضُوحِهِمَا، وَهُوَ الْغَالِبُ فِي الْفِقْهِيَّاتِ، كَقَوْلِ الْقَائِلِ: «هَذَا يَجِبُ رَجْمُهُ؛ لأَنَّهُ زَنَا وَهُوَ مُحْصَنٌ»، وَتَرَكَ الْمُقَدِّمَةَ الأُولَى لِاشْتِهَارِهَا، وَهِيَ: «وَكُلُّ مَنْ زَنَا وَهُوَ مُحْصَنٌ فَعَلَيْهِ الرَّجْمُ». ....

قوله: «ثم إهمالهما إما لوضوحهما، وهو الغالب في الفقهيات، كقول القائل: «هذا يجب رجمه؛ لأنه زَنا وهو محصَن»، وترك المقدمة الأولى لاشتهارها، وهي: «وكل من زنا وهو محصن فعليه الرجم»»: ضمير التثنية في «إهمالهما» يعود إلى «المقدمتين»، وإليهما كذلك عود ضمير التثنية في «لوضوحهما».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو الغالب» يعود إلى «وضوح المقدمتين».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «المقدمة الأولى».

ويُلْحَظُ هنا أن المؤلف رحمه الله تعالى قال: «ثم إهمالهما»؛ أي: إهمال المقدمتين: الصغرى والكبرى، في حين أن المتروك هنا ليس المقدمتين كلتيهما، بل إحداهما، إما الأولى وإما الثانية.

وبناءً على ذلك، فالصواب إفراد الضمير، فيقول: «ثم إهمال إحداهما إما لوضوحها وهو الغالب في الفقهيات...».

والمراد هنا: أن إهمال ذِكْرِ إحدى المقدمتين، قد يكون باعثه

....

وضوح تلك المقدمة، بحيث تنقدح في ذهن السامع من غير حاجة إلى التنويه بذكرها.

وإهمال ذكر إحدى المقدمتين لوضوحها هو الغالب في مسائل الفقه، فإن الفقهاء في الغالب يكتفون بشهرة المقدمة ووضوحها عن التصريح بذكرها، ومن أمثلة ذلك: قولهم: «هذا يجب رجمه؛ لأنه زنا وهو محصن»، حيث أهملوا ذكر المقدمة الأولى، وهي: «وكل من زنا وهو محصن فعليه الرجم»، وذلك لكون هذه المقدمة سابقة إلى الذهن بلا لَبْسٍ ولا خفاء.

ومما يدل على اشتراط «الإحصان» لرجم الزاني، ما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه من حديث الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، قال: «أَتى رجل[1] من المسلمين رسول الله ﷺ وهو في المسجد، فناداه فقال: يا رسول الله إني زنيتُ، فَأَعْرَضَ عنه، فتنحى تلقاء وجهه فقال له: يا رسول الله إني زنيتُ، فأعرض عنه حتى ثَنَّى ذلك عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه رسول الله ﷺ، فقال: **«أبِكَ جنون؟»**، قال: لا، قال: **«فهل أُحْصِنْتَ؟»**، قال: نعم، فقال رسول الله ﷺ: **«اذهبوا به فارجموه»**[2].

(١) الرجل هو: ماعز بن مالك الأسلمي، صحابي جاء إلى النبي ﷺ تائباً مقراً بذنبه، طالباً من النبي عليه الصلاة والسلام إقامة الحد عليه ليكون ذلك طهرة له، فأقامه عليه النبي ﷺ ورجمه بعد أن أقرّ على نفسه بالزنا أربع مرات. انظر: الإصابة ٣/ ٣٣٧، تعجيل المنفعة ص٣٨٤.

(٢) مسلم، كتاب «الحدود»، باب «حد الزنا». انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ١٩٣.

وَأَكْثَرُ أَدِلَّةِ الْقُرْآنِ عَلَى هَذَا، قَالَ تَعَالَى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فَتَرَكَ «أَنَّهُمَا لَمْ تَفْسُدَا» لِلْعِلْمِ بِهِ، وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾. ....

قوله: «وأكثر أدلة القرآن على هذا. قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، **فترك «أنهما لم تفسدا» للعلم به، وكذا قوله تعالى:** ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾»: الجار والمجرور في قوله: «على هذا» متعلقان بعامل محذوف، تقديره: «واردة»؛ أي: «وأكثر أدلة القرآن واردة على هذا».

والمراد بأدلة القرآن هنا: آياته الدالة على إثبات وحدانية الله تبارك وتعالى وانفراده سبحانه بخلق السمٰوات والأرض دون شريك منازع، أو نظير مدافع.

واسم الإشارة «هذا» يعود إلى «إهمال ذكر إحدى المقدمتين».

وضمير التثنية في «أنهما» يعود إلى «السمٰوات والأرض».

والضمير في «به» يعود إلى «المتروك»، وهو «أنهما لم تفسدا».

والكاف في قوله: «وكذا» حرف تشبيه.

واسم الإشارة «ذا» يعود إلى «الآية الكريمة السابقة»، وهي قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

والمراد هنا: أن المستقرئ لكتاب الله تبارك وتعالى، يجد أن أكثر الآيات الكريمات فيه قد وردت على هذا النَّسَقِ، وهو الاكتفاء بذكر إحدى المقدمتين دون الأخرى، وذلك لحصول العلم بتلك

ثُمَّ قَدْ يَكُونُ الإِهْمَالُ لِلْمُقَدِّمَةِ الأُولَى، وَقَدْ يَكُونُ لِلثَّانِيَةِ.

المقدمة، نظراً لاشتهارها ووضوحها، والمشهور في حكم المذكور، إذ تغني شهرته عن ذكره.

ولو أردنا الاقتصار على بعض الشواهد القرآنية الدالة على ذلك، فسنكتفي بإيراد آيتين كريمتين من كتاب الله تعالى، وهما:

الآية الأولى: قول الله جلّ شأنه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

حيث تَرَكَ سبحانه ذكر المقدمة الثانية، وهي: «ولكنهما لم تفسدا»، فينتج عن ذلك أنه لا آلهة مع الله عز سلطانه في السمٰوات والأرض.

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

حيث تَرَكَ سبحانه ذكر المقدمة الثانية، وهي: «ولكنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً».

فينتج عن ذلك أنه ليس مع الله تعالى آلهة.

قوله: **«ثم قد يكون الإهمال للمقدمة الأولى، وقد يكون للثانية»**: «الثانية» هنا صفة لموصوف محذوف دلّ عليه المذكور، تقديره: «المقدمة»؛ أي: «وقد يكون الإهمال للمقدمة الثانية».

والمراد هنا: أن إهمال إحدى المقدمتين، ليس مختصاً بالمقدمة الأولى دون الثانية، ولا بالمقدمة الثانية دون الأولى، بل هو متردد بينهما، فقد يكون الإهمال للمقدمة الأولى، وقد يكون للمقدمة الثانية.

....

ومثال إهمال المقدمة الثانية: قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

حيث ترك سبحانه ذكر المقدمة الثانية، وهي: «ولكنهما لم تفسدا».

وكذلك قول الله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

حيث ترك سبحانه ذكر المقدمة الثانية، وهي: «ولكنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً».

ومثال إهمال المقدمة الأولى: قول الفقهاء: «هذا يجب رجمه، إذ كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم».

حيث أهملوا ذكر المقدمة الأولى، وهي: «لأنه زنا وهو محصن»، وذلك لأن تقدير الكلام هنا: «هذا زنا وهو محصن، وكل من زنا وهو محصن فعليه الرجم، إذاً فالرجم واجب عليه».



[الباعث الثاني: التلبيس على المخالف]

وَقَدْ تُتْرَكُ إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ لِلتَّلْبِيسِ عَلَى الْخَصْمِ، وَذَلِكَ يَكُونُ بِتَرْكِ الْمُقَدِّمَةِ الَّتِي يَعْسُرُ إِثْبَاتُهَا، أَوْ يُنَازِعُهُ الْخَصْمُ فِيهَا، اسْتِغْفَالاً لِلْخَصْمِ واسْتِجْهَالاً لَهُ، خَشْيَةَ أَنْ يُصَرِّحَ بِهَا فَيَتَنَبَّهَ ذِهْنُ خَصْمِهِ لِمُنَازَعَتِهِ فِيهَا.

قوله: «وقد تترك إحدى المقدمتين للتلبيس على الخصم، وذلك يكون بترك المقدمة التي يعسر إثباتها، أو ينازعه الخصم فيها، استغفالاً للخصم واستجهالاً له، خشية أن يصرح بها فيتنبه ذهن خصمه لمنازعته فيها»: لفظ «الخصم» هنا غير لائق، والأولى استبداله بلفظ «المخالف»، إذ المقام هنا مقام مناظرة بين عالم وآخر، والشأن في العلم ترسيخ المحبة لا زَرْعَ بذور الخصام، ولهذا قيل: «العلم رَحِمٌ بين أهله».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تَرْكِ إحدى المقدمتين بغرض التلبيس».

والضمير في «أمثالها» يعود إلى «المقدمة».

والضمير في «ينازعه» يعود إلى «التارك ذِكر إحدى المقدمتين».

والضمير في «فيها» يعود إلى «المقدمة المتروكة»، وذلك في قوله: «أو ينازعه الخصم فيها».

والضمير في «له» يعود إلى «الخصم».

والضمير في «بها» يعود إلى «المقدمة المتروكة».

....

والضمير في «خصمه» يعود إلى «التارك ذكر المقدمة»، وإليه كذلك عود الضمير في «لمنازعته».

والضمير في «فيها» في قوله: «لمنازعته فيها» يعود إلى «المقدمة المتروكة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الباعث الثاني لإهمال ذكر إحدى المقدمتين في البرهان.

والمراد هنا: أن إهمال إحدى المقدمتين لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون الباعث للإهمال وضوح العبارة، بحيث يُكْتَفَى بهذا الوضوح عن التصريح بذكر المقدمة المتروكة، وذلك كالوارد في القرآن الكريم، وكالجاري على ألسنة الفقهاء في غالب المسائل الفقهية.

الحالة الثانية: أن يكون الباعث على إهمال ذكر إحدى المقدمتين، هو التلبيس على المخالف في مقام المناظرة والمجادلة، وذلك حين يخشى المناظر من أنه لو ذكر المقدمة لفتح على نفسه باب المنازعة من قِبَلِ المخالف له.

أو حين تكون تلك المقدمة عسيرة الإثبات ويخشى أن يطالبه المخالف بإثباتها فَيَعْسُرَ عليه ذلك.

وحينئذٍ يُهْمِلُ المناظرُ ذِكْرَ تلك المقدمة ليس نسياناً لها، بل من أجل استغلال غفلة المخالف عنها، أو تعويلاً على جهله بها.



[العادة عند الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين]

وَعَادَةُ الْفُقَهَاءِ إِهْمَالُ إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ، فَيَقُولُونَ فِي تَحْرِيمِ النَّبِيذِ: «النَّبِيذُ مُسْكِرٌ، فَكَانَ حَرَاماً كَالْخَمْرِ».

قوله: «وعادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين، فيقولون في تحريم النبيذ: «النبيذ مسكر، فكان حراماً كالخمر»: ما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو عَوْدٌ على بَدْءٍ، حيث أشار إلى هذه العادة في بداية هذا الفصل، حين قال: «وجميع الأدلة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه، وحيث تُذْكَرُ لا على هذا النظم فهو إما لقصور، وإما لإهمال إحدى المقدمتين، ثم إهمالهما إما لوضوحهما وهو الغالب في الفقهيات، كقول القائل: هذا يجب رجمه لأنه زنا وهو محصن».

والمراد هنا: أن عادة الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية، قد جَرَتْ على هذا المنوال المخالف لنظم البرهان، وذلك بإهمالهم ذِكْرَ إحدى المقدمتين، ليس تلبيساً على أحد، بل تعويلاً على وضوح تلك المقدمة وسهولة إدراك الذهن لها.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك: قولهم في «تحريم النبيذ»: «النبيذ مسكر، فكان حراماً كالخمر».

حيث أهملوا ذكر المقدمة الثانية التي لا يترتب الحكم إلا عليها، وهي: «وكل مسكر حرام»، وبناءً على ذلك فالأصل الموافق لنظم البرهان أن يقولوا: «النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فيكون النبيذ حراماً كالخمر».

وَلَا تَنْقَطِعُ الْمُطَالَبَةُ عَنْهُ مَا لَمْ يُرَدَّ إِلَى النَّظْمِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

قوله: «ولا تنقطع المطالبة عنه ما لم يُرَدَّ إلى النظم الذي ذكرناه»: الضمير في «عنه» يعود إلى «التارك لإحدى المقدمتين».

و«المطالبة» في اصطلاح الجدليين هي: مطالبة المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعاً هو العلة[(١)].

والضمير في «ذكرناه» هو عائد جملة الصلة للاسم الموصول «الذي».

والمقصود بالنظم المذكور هنا: هو نظم أضرب البرهان الخمسة، التي سبق عرضها وبيانها في مواضع إيرادها.

والمراد هنا: أن المستدل حين يقتصر على إحدى المقدمتين فقط ويهمل الأخرى، فإنه بذلك يعرِّض نفسه إلى «المطالبة» من قِبَلِ مخالفه، بحيث يناشده بالإفصاح عن المقدمة التي أهملها حتى تكون مَحَلَّ دراسةٍ ونظر.

ولا سبيل له إلى قطع المطالبة عنه إلا بالالتزام بِنَظْمِ البرهان الذي اتضحت معالمه وَبَرَزَتْ ملامحه من خلال أَضْرُبِهِ الخمسة التي جَرَى تفصيل الكلام فيها.



---

(١) انظر: روضة الناظر ٣/ ٩٣٧، مفتاح الوصول ص١٥٧، شرح العضد ٢/ ٢٦٣، شرح المحلي ٢/ ٣٢٥، بيان المختصر ٣/ ١٩٤.

فصل
[في حقيقة اليقين، وبيان مراتبه ومداركه]
[المسألة الأولى: حقيقة اليقين، ومراتبه]

الْيَقِينُ مَا أَذْعَنَتِ النَّفْسُ إِلَى التَّصْدِيقِ بِهِ، وَقَطَعَتْ بِهِ، وَقَطَعَتْ بِأَنَّ قَطْعَهَا بِهِ صَحِيحٌ، بِحَيْثُ لَوْ حُكِيَ لَهَا عَنْ صَادِقٍ خِلَافِهِ لَمْ تَتَوَقَّفْ فِي تَكْذِيبِ النَّاقِلِ، ....

قوله: «اليقين ما أذعنت النفس إلى التصديق به، وقطعت به، وقطعت بأن قطعها به صحيح، بحيث لو حكي لها عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب الناقل»: «ما» في قوله: «ما أذعنت» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «به» في قوله: «إلى التصديق به»، وفي قوله: «وقطعت به»، وفي قوله: «بأن قطعها به» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «قطعها» يعود إلى «النفس»، وكذلك إليها عود الضمير في «لها».

والضمير في «خلافه» يعود إلى «ما» الموصولية.

و«اليقين» في اللغة يطلق على معانٍ، منها:

المعنى الأول: الْعِلْمُ.

المعنى الثاني: إِزَاحَةُ الشك.

المعنى الثالث: تَحْقِيقُ الأَمْرِ[1].

ومن ذلك قول الله تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحجر: ٩٩].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٤٥٧.

كَقَوْلِنَا: «الْوَاحِدُ أَقَلُّ مِنَ الاثْنَيْنِ»، وَ: «شَخْصٌ وَاحِدٌ لَا يَكُونُ فِي مَكَانَيْنِ»، وَ: «لَا يُتَصَوَّرُ اجْتِمَاعُ ضِدَّيْنِ».

وقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ۝٥١﴾ [الحاقة: ٥١].

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الحد الاصطلاحي لليقين.

والمراد بهذا الحد: أن الشيء لا يكون يقيناً إلا إذا توافرت فيه ثلاث صفات:

الصفة الأولى: إذعان النفس إلى التصديق به.

الصفة الثانية: قَطْعُ النفس بأن هذا الشيء حق ثابت.

الصفة الثالثة: قَطْعُ النفس بأن ما قَطَعَتْ به من كون الشيء حقاً ثابتاً صحيحٌ لا وجه للخلل فيه، بحيث تصل في ذلك إلى درجةِ أنه لو أَخْبَرَهَا أَصْدَقُ الناس بخلافه لم تتردد في إنكار هذا الخبر وتخطئة ناقله.

قوله: «كقولنا: «الواحد أقل من الاثنين»، و«شخص واحد لا يكون في مكانين»، و: «لا يتصور اجتماع ضدين»: هذه أمثلة توضيحية على «اليقين» الذي تقطع به النفس قطعاً لا يمكن أن تقتنع بخلافه.

وبيان ذلك: أنه إذا قيل: «الواحد أقل من الاثنين»، فإن النفس تُذْعِنُ لهذا القول، وتقطع بصحته قطعاً يقينياً، وتكذِّب من زعم خلافه.

وكذلك إذا قيل: «شخصٌ واحد لا يكون في مكانين»؛ أي: في وقت واحد، فإن النفس تقطع بصحة هذا القول قطعاً يقينياً، ومَنْ نَطَقَ بخلافه فإنها تقطع بتكذيب قوله؛ لأن وجود الشخص الواحد

وَلَنَا حَالَةٌ ثَانِيَةٌ، وَهِيَ أَنْ تُصَدِّقَ بِالشَّيْءِ تَصْدِيقاً جَزْمِيّاً لَا تَتَمارَى فِيهِ، وَلَا تَشْعُرُ بِنَقِيضِهِ الْبَتَّةَ، وَلَوْ أُشْعِرَتْ بِنَقِيضِهِ لَعَسُرَ إِذْعَانُهَا لِلإِصْغَاءِ، ....

في مكانين في وقت واحد مدعاة للتناقض الذي تأباه العقول السليمة ولا ترتضيه.

وكذلك إذا قيل: «لا يُتَصَوَّرُ اجتماعُ ضدين»، فإن النفس تقطع بصحة هذا القول قطعاً يقينياً، حتى إنَّ مَنْ يَرَى جوازَ اجتماعِ الضدين في وقت واحد في عين واحدة فإن النفس تقطع بتسفيه رأيه واتهام عقله بالخلل والْهَوَسِ.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو المرتبة الأولى من مراتب «اليقين»، وهي المرتبة التي لا يُعْلَى عليها في تحقيق اليقين القاطع.

قوله: «ولنا حالة ثانية»؛ أي: ولليقين مرتبة ثانية، تصل بصاحبها إلى الجزم بتصديق الشيء، لكنها أقل من المرتبة الأولى التي سبق ذكرها.

قوله: «وهي أن تصدق بالشيء تصديقاً جزمياً لا تتمارى فيه، ولا تشعر بنقيضه البتة، ولو أشعرت بنقيضه لعسر إذعانها للإصغاء»: الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الحالة الثانية».

وقوله: «تتمارى»؛ أي: تتشكك، ومنه قول الله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكَ تَتَمَارَىٰ ۝٥٥﴾ [النجم: ٥٥].

والضمير في «فيه» يعود إلى «الشيء»، وإليه كذلك عود الضمير في «نقيضه».

لَكِنْ لَوْ ثَبَتَتْ وَأَصْغَتْ وَحُكِيَ لَهَا نَقِيضُهُ عَنْ صَادِقٍ أَوْرَثَ ذَلِكَ تَوَقُّفاً عِنْدَهَا، وَهَذَا اعْتِقَادُ أَكْثَرِ الْخَلْقِ. ....

والضمير في «إذعانها» يعود إلى «النفس».

والمراد هنا: أن المرتبة الثانية لليقين، هي أن تكون النفس جازمة بتصديق الشيء جزماً لا يعتوره أدنى شك، بحيث لا يتطرق إليها شعور بنقيضه البتة، ولو حاول أحد إشعارها بوجود نقيضه فإنه من الْعُسْرِ ومن الصعوبة بمكان إقناعها بما يناقض ما جَزَمَتْ به واطمأنت إليه.

قوله: «لكنْ لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيضه عن صادق أورث ذلك توقفاً عندها»: الضمير في «لها» يعود إلى «النفس».

والضمير في «نقيضه» يعود إلى «الشيء».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «المحكي».

والضمير في «عندها» يعود إلى «النفس».

والمراد هنا: أنه رغم رسوخ النفس في الجزم بتصديق الشيء، ورغم صعوبة إذعانها إلى قبول القول بنقيضه، إلا أنه ليس من المستحيل بمكان أن تُصْغِيَ لاستماع القول بالنقيض حين يكون هذا القول صادراً عن صدوق ثقة، فيدفعها ذلك إلى التوقف لتعارض صِدْقِ ما لديها مع صِدْقِ ما نَمَى إليها.

ولهذا السبب كانت هذه المرتبة أقل درجة من المرتبة الأولى، من حيث قوة اليقين في النفس.

قوله: «وهذا اعتقاد أكثر الخلق»: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المذكور في المرتبة الثانية لليقين».

وَكَافَّةُ الْخَلْقِ يُسَمُّونَ هَذَا يَقِيناً إِلَّا آحَاداً مِنَ النَّاسِ.

والمراد هنا: أن ما سبق ذكره في المرتبة الثانية من مراتب اليقين في النفس، هو الاعتقاد السائد لدى كثير من الناس، وبخاصة فيما يتعلق بالمذاهب، والملل والنحل.

وبيان ذلك: أن أصحاب المذاهب المتعددة، وكذلك أرباب الملل والنحل المختلفة إذا عُورِضَ الواحد منهم بنقيض ما لديه، انبرى للدفاع عن مذهبه، أو نحلته، وتَصَدَّى لإقامة الحجج والبراهين على صحة ذلك، وليس من السهولة بمكان إقناعه بالعدول عما أَخَذَ نفسه به واطمأن إليه.

وذلك كله إنما كان بسبب القناعة الجازمة التي تولَّدت عنده بأن ما هو عليه هو الحق الذي لا يجوز العدول عنه، وهو الصواب الذي لا يقبل سواه، حتى إذا أُفْحِمَ الحجة البالغة بأن ما هو عليه خلاف النهج القويم فربما أَذْعَنَ، وربما تَوَقَّفَ.

قوله: «وكافة الخلق يسمون هذا يقيناً، إلا آحاداً من الناس»: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المذكور في المرتبة الثانية من مراتب اليقين».

والمراد هنا: أن جمهور الناس يسمون ما فُصِّلَ بيانُه في المرتبة الثانية يقيناً، وذلك لوجود الجزم الذي لا شك فيه بتصديق الشيء، وما اليقين إلا الجزم المنافي للشك.

وأما آحاد الناس فقد فَرَّقُوا في اليقين بين المرتبتين السابقتين، فالمرتبة الأولى هي التي يَصْدُقُ عليها حَدُّ اليقين، حيث بَلَغَتِ النَّفْسُ فيها مبلغ الجزم القاطع بالشيء حتى إنها لتنسب من قال بنقيضه إلى البهتان والكذب، وقلة الفهم والإدراك.

فَأَمَّا مَا لِلنَّفْسِ سُكُونٌ إِلَيْهِ وَتَصْدِيقٌ بِهِ، وَهِيَ تَشْعُرُ بِنَقِيضِهِ أَوْ لَا تَشْعُرُ، لَكِنْ إِنْ شَعَرَتْ بِهِ لَمْ يَنْفُرْ طَبْعُهَا مِنْ قَبُولِهِ، فَهُوَ يُسَمَّى ظَنّاً. ....

بخلاف المرتبة الثانية، فإنها في الجزم القاطع دون المرتبة الأولى، لإمكان التأثير فيها بما يفضي إلى زعزعة الثقة والطمأنينة.

قوله: «فأما ما للنفس سكون إليه وتصديق به، وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر، لكنْ إن شعرت به لم ينفر طبعها من قبوله، فهو يسمى ظناً»: «ما» في قوله: «ما للنفس» موصولية بمعنى «الذي».

والضمير في «إليه» يعود إلى «ما» الموصولية، وإليها كذلك عود الضمير في «به».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «النفس».

والضمير في «بنقيضه» يعود إلى «ما» الموصولية.

والضمير في «به» يعود إلى «النقيض».

والضمير في «طبعها» يعود إلى «النفس».

والضمير في «قبوله» يعود إلى «النقيض».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «ما تسكن إليه النفس مع قبول القول بنقيضه».

والمراد هنا: أن النفس إذا سكنت إلى الشيء تصديقاً به واطمئناناً إليه، سواء كانت تشعر بوجود ما يناقضه أو لا تشعر، ولكنها في حال عدم شعورها بوجوده إذا أُشْعِرَتْ به مالت إلى الإذعان له، فإنَّ تلك السكينة لا تُسَمَّى يقيناً، بل تسمى ظناً، إذ اليقينُ لا يقبل العدول عن الْمُتَيَقَّنِ، والظَّنُّ يقبله.

وَلَهُ دَرَجَاتٌ فِي الْمَيْلِ إِلَى النُّقْصَانِ وَالزِّيَادَةِ لَا تُحْصَى، فَمَنْ سَمِعَ مَنْ عَدَّلَ شَيْئاً سَكَنَتْ نَفْسُهُ إِلَيْهِ، فَإِنِ انْضَافَ إِلَيْهِ ثَانٍ زَادَ السُّكُونُ حَتَّى يَصِيرَ يَقِيناً. وَبَعْضُ النَّاسِ يُسَمِّي هَذَا الظَّنَّ يَقِيناً أَيْضاً.

قوله: «وله درجات في الميل إلى النقصان والزيادة لا تحصى، فمن سمع من عَدَّلَ شيئاً سكنت نفسه إليه، فإن انضاف إليه ثانٍ زاد السكون حتى يصير يقيناً»: الضمير في «له» يعود إلى «الظن».

والضمير في «نفسه» يعود إلى «سامع التعديل».

والضمير في «إليه» في قوله: «سكنت نفسه إليه» يعود إلى «الشيء الْمُعَدَّل».

والضمير في «إليه» في قوله: «فإن انضاف إليه» يعود إلى «المعدِّل الأول».

والمراد هنا: أن للظن درجات متفاوتة، فهو قد يضعف، وقد يقوى بحسب القرائن والضمائم، ودليل ذلك: أنَّ مَنْ أَخْبَرَ عن شخص بأنه عَدْلٌ، سكنت النفس إلى الاطمئنان إليه، فإنْ أخبر آخر أيضاً بتعديله زاد ذلك السكون قوة، وهكذا إذا أخبر ثالث ورابع، حتى يترقَّى السكون من درجة الظن، إلى أن يقارب درجة اليقين إنْ لم يكن يقيناً.

قوله: «وبعض الناس يسمي هذا الظن يقيناً أيضاً»؛ أي: يَرَى بعض العلماء أن هذا الظن لا مانع من إطلاق اسم اليقين عليه إذا بَلَغَ درجة سكون النفس وطمأنينة القلب، إذ السكينة والطمأنينة تورثان العلم بتصديق الشيء، واليقين ما هو إلا العلم بالتصديق، وقد حَصَل العلم التصديقي.

وبناءً على ذلك، فعند هؤلاء أن «الظن الغالب» مرتبة ثالثة من مراتب اليقين، لكنها دون المرتبتين السابقتين.

[المسألة الثانية: مدارك اليقين]

[المدرك الأول: الأوليات]

وَمَدَارِكُ الْيَقِينِ خَمْسَةٌ، **الْأَوَّلُ**: الأَوَّلِيَّاتُ، وَهِيَ الْعَقْلِيَّاتُ الْمَحْضَةُ الَّتِي قَضَى الْعَقْلُ بِمُجَرَّدِهِ بِهَا مِنْ غَيْرِ اسْتِعَانَةٍ بِحِسٍّ وَتَخَيُّلٍ، ....

قوله: «ومدارك اليقين خمسة»: بَعْدَ أن بَيَّنَ المؤلف رحمه الله تعالى حقيقة «اليقين»، وتطرق لذكر مراتبه التي يكون عليها، ناسب أن يَعْقُبَ ذلك ببيان مُدْرَكات هذا اليقين، التي هي الوصلة إليه والوسيلة إلى تحصيله.

وقد حَصَرَ المؤلف رحمه الله تعالى هذه المدارك في خمس، وسيفصِّل الكلام على كل مَدْرَكٍ منها فيما يلي:

قوله: «الأول: الأوليات، وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بمجرده بها من غير استعانة بحس وتخيل»: «الأول» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المدرك»؛ أي: «المدرك الأول من مدارك اليقين».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الأوليات».

والضمير في «بمجرده» يعود إلى «العقل».

والضمير في «بها» يعود إلى «العقليات».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو الحد الاصطلاحي للأوليات التي هي المدرك الأول من مدارك اليقين.

كَعِلْمِ الإِنْسَانِ بِوُجُودِ نَفْسِهِ، وَأَنَّ الْقَدِيمَ لَيْسَ بِحَادِثٍ، وَاسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِ الضِّدَّيْنِ. فَهَذِهِ الْقَضَايَا تُصَادَفُ مُرْتَسِمَةً فِي النَّفْسِ، حَتَّى يَظُنَّ أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِهَا، وَلَا يَدْرِي مَتَى تَجَدَّدَ، وَلَا يَقِفُ حُصُولُهَا عَلَى أَمْرٍ سِوَى مُجَرَّدِ الْعَقْلِ.

والمراد هنا: أن «الأوليات» هي الأمور البدهية التي يتبادر تصديقها إلى الذهن لأول وهلة، وتلك الأوليات انفرد العقل بالقضاء بكونها بدهيات، دون أن يكون بحاجة في ذلك إلى الاستعانة بشيء آخر من حِسٍّ، أو تَخَيُّلٍ.

قوله: «كعلم الإنسان بوجود نفسه، وأن القديم ليس بحادث، واستحالة اجتماع الضدين، فهذه القضايا تُصَادَفُ مرتسمة في النفس، حتى يظن أنه لم يزل عالماً بها، ولا يدري متى تجدَّد، ولا يقف حصولها على أمر سوى مجرد العقل»: الضمير في «نفسه» يعود إلى «الإنسان».

والضمير في «أنه» يعود إلى «الظانِّ بعلم القضايا المذكورة».

والضمير في «بها» يعود إلى «القضايا»، وإليها كذلك عود الضمير في «حصولها».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو أمثلة توضيحية، لتقريب الأمور الأولية إلى ذهن القارئ الكريم.

والمراد هنا: أن هناك قضايا صُوَرُهَا مرسومة في ذاكرة الإنسان، لا يزال يظن بأنه عالم بها، ولكنه لا يدري متى حَصَل له هذا العلم، وتلك القضايا إنما ثبتت بالعقل المجرد، ومنها على سبيل المثال:

....

القضية الأولى: «علم الإنسان بنفسه»، إذ إن كل إنسان يعلم كينونته في واقع الحياة؛ أي: أنه كائن فيها، وأنه موجود في دنيا الناس، وهذه القضية مُسَلَّمَةٌ من الْمُسَلَّمَات عنده؛ لأنها من الأوليات التي أدركها عقله المجرد.

القضية الثانية: «معرفة أن القديم ليس بحادث»، وهذه المعرفة حَصَّلَهَا الإنسان بعقله المجرد، إذ إنه يدرك بعقله أن «الْقِدَمَ» نقيض «الحدوث»، والنقيضان إذا وُجِدَ أحدهما ارتفع الآخر.

القضية الثالثة: «العلم باستحالة اجتماع الضدين»، فإن هذه قضية أولية يدركها العقل مجرداً عن مساعدة الحس والتخيل، إذ لا يمكن في نظر العقل اجتماع ضدين في وقت واحد في عين واحدة من جهة واحدة.



[المدرك الثاني لليقين: المشاهدات الباطنة]

الثَّانِي: الْمُشَاهَدَاتُ الْبَاطِنَةُ، كَعِلْمِ الإِنْسَانِ بِجُوعِ نَفْسِهِ وَعَطَشِهِ، وَسَائِرِ أَحْوَالِهِ الْبَاطِنَةِ الَّتِي يُدْرِكُهَا مَنْ لَيْسَ لَهُ الْحَواسُّ الْخَمْسُ، ....

قوله: «**الثاني**»: صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المدرك الثاني»؛ أي: من مدارك اليقين.

قوله: «**المشاهدات الباطنة**»: وهي المشاعر الكامنة في باطن الإنسان، وتكون باعثةً له إلى السعي لتحقيق متطلباتها.

قوله: «**كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه، وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس**»: الضمير في «نفسه» يعود إلى «الإنسان»، وكذلك إليه عود الضميرين في «عطشه»، وفي «أحواله».

والضمير في «يدركها» يعود إلى «الأحوال الباطنة».

والضمير في «له» يعود إلى الاسم الموصول «مَنْ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو أمثلة توضيحية للمشاهدات الباطنة.

وبيان ذلك: أن الإنسان يشعر بالجوع فيعلم أنه جائع، ويشعر بالعطش فيعلم أنه عطشان، ويشعر بالألم فيعلم أنه مريض، ويشعر بالفرح فيعلم أنه مسرور، إلى غير ذلك من الأمور الباطنة التي تعتري الإنسان ويتعرَّض لها دائماً في حياته.

وهذه الأحوال الباطنة كلها ليست حسية، إذ مَنْ ليس لديه

فَلَيْسَتْ حِسِّيَّةً، وَلَا هِيَ عَقْلِيَّةٌ، إِذْ تُدْرِكُهَا الْبَهِيمَةُ وَالصَّبِيُّ. وَالأَوَّلِيَّاتُ لَا تَكُونُ لِلْبَهَائِمِ.

حواس ـ وهو الذي تعطَّلت حواسه ـ يَشْعُرُ بها، ولو كانت حسية لَفَقَدَ الإحساسَ بها مَنْ تعطلت حواسه.

قوله: «فليست حسية، ولا هي عقلية، إذ تدركها البهيمة والصبي»: الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الأمور الباطنة»، وإليها كذلك عود الضمير في «تدركها».

والمراد هنا: كما أن «المشاهدات الباطنة» ليست حسية، إذ يدركها من تعطلت حواسه كلها، فكذلك هي ليست عقلية، إذ الصبي يدرك تلك الأحوال كما تدركها البهيمة العجماء أيضاً، ولو كانت عقلية لما شارك غير العاقل فيها العاقل بإدراكها.

قوله: «والأوليات لا تكون للبهائم»: وذلك لأن الأوليات مدْرَكَاتٌ عقلية، كما قال المؤلف رحمه الله تعالى: «الأول: الأوليات، وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بمجرده بها من غير استعانة بحس ولا تخيل».

وإذا كانت «الأوليات» عقليات محضة، فلا علاقة للبهائم بشيء من ذلك، لكونها فاقدة العقل.

وبذلك تكون الأوليات خاصة بالإنسان وحده من جهة إدراكها والعلم بها.



[المدرك الثالث لليقين: المحسوسات الظاهرة]

الثَّالِثُ: الْمَحْسُوسَاتُ الظَّاهِرَةُ، وَهِيَ الْمُدْرَكَةُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، وَهِيَ: الْبَصَرُ، والسَّمْعُ، وَالذَّوْقُ، وَالشَّمُّ، وَاللَّمْسُ. فَالْمُدْرَكُ بِوَاحِدٍ مِنْهَا يَقِينِيٌّ، ....

قوله: «الثالث»: صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المدرك الثالث»؛ أي: من مدركات اليقين.

قوله: «المحسوسات الظاهرة، وهي المدركة بالحواس الخمس، وهي: البصر، والسمع، والذوق، والشم، واللمس. فالمدرك بواحد منها يقيني»: الضمير المنفصل «هي» في قوله: «وهي المدركة بالحواس الخمس» يعود إلى «المحسوسات الظاهرة».

والضمير المنفصل «هي» في قوله: «وهي البصر» يعود إلى «الحواس الخمس».

والضمير في «منها» يعود إلى «الحواس الخمس أيضاً».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الحد الاصطلاحي للمدرك الثالث، وهو «المحسوسات الظاهرة».

والمراد هنا: أن المحسوسات الظاهرة هي التي يشعر بها الإنسان بوساطة إحدى حواسه الخمس، والحواس الخمس هي:

١ ـ حاسة البصر، ووسيلة ذلك العين.

٢ ـ حاسة السمع، ووسيلة ذلك الأذن.

٣ ـ حاسة الذوق، ووسيلة ذلك اللسان.

كَقَوْلِنَا: «الثَّلْجُ أَبْيَضُ»، وَ: «الْقَمَرُ مُسْتَدِيرٌ». وَهَذَا وَاضِحٌ، لَكِنْ يَتَطَرَّقُ الْغَلَطُ إِلَيْهَا لِعَوَارِضَ، كَتَطَرُّقِ الْغَلَطِ إِلَى الإِبْصَارِ لِبُعْدٍ أَوْ قُرْبٍ مُفْرِطٍ، أَوْ ضَعْفٍ فِي الْعَيْنِ وَخَفَاءٍ فِي الْمَرْئِيِّ.

وَلِذَلِكَ يُرَى الظِّلُّ سَاكِناً وَهُوَ مُتَحَرِّكٌ، وَكَذَلِكَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ.

وَالصَّبِيُّ وَالنَّبَاتُ هُوَ فِي النُّمُوِّ لَا يَتَبَيَّنُ ذَلِكَ.

---

٤ ـ حاسة الشم، ووسيلة ذلك الأنف.

٥ ـ حاسة اللمس، ووسيلة ذلك اليد.

فإذا أدرك الإنسان شيئاً بواحد من هذه الحواس الخمس، كان إدراكه لذلك إدراكاً يقينياً؛ لأنه لا يستطيع أن يكذِّب ما رآه بعينه، أو سمعه بأذنه، أو شمه بأنفه، أو ذاقه بلسانه، أو جَسَّهُ بيده.

قوله: «**كقولنا: الثلج أبيض، والقمر مستدير**»: هذا تمثيل توضيحي للشيء المدرك بالحواس الظاهرة.

وذلك أن الإنسان إنما حَكَمَ على الثلج بكونه أبيض نتيجة رؤيته له بعينه المجردة، وكذلك حُكْمُهُ على القمر بكونه مستديراً كان نتيجة رؤيته له على تلك الحال.

ومثل ذلك لو حَكَمَ على الثلج بكونه بارداً، فإن هذا الحكم نتيجة مَسِّهِ له بيده.

قوله: «**وهذا واضح، لكنْ يتطرق الغلط إليها لعوارض، كتطرق الغلط إلى الإبصار لبعد أو قرب مفرط، أو ضعف في العين وخفاء في المرئي، ولذلك يرى الظل ساكناً وهو متحرك، وكذلك الشمس والقمر والنجوم. والصبي والنبات هو في النمو لا يتبين ذلك**»:

....

اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «كون المدرك بالحواس يقينياً».

والضمير في «إليها» يعود إلى «الحواس الخمس».

و«اللام» في «لذلك» هي «لام الأجل»؛ أي: «ولأجل ذلك».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «تطرق الغلط إلى الإبصار بالبعد والقرب المفرطين».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «وهو متحرك» يعود إلى «الظل».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «وكذلك الشمس والقمر والنجوم» يعود إلى «رؤية الظل ساكناً».

والضمير المنفصل «هو» في قوله: «هو في النمو» يعود إلى «كل واحد من الصبي والنبات».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «لا يتبين ذلك» يعود إلى «النمو».

والمراد هنا: أن الْمُدْرَكَ بإحدى الحواس الخمس هو يقيني إذا سَلِمَت الحاسة من وجود خللٍ فيها، فإذا وُجِدَ فيها خلل، حَصَلَ الغلط في اليقين بقدر نسبة حدوث الخلل في الحاسة.

وبيان ذلك: أن العين قد يتطرق الغلط إلى الإبصار بها، حين يكون الْمُبْصَرُ وهو المرئي مُفْرِطاً في قربه أو بُعْدِهِ، أو ربما يكون الغلط نتيجة ضعفٍ في العين، أو خفاء في المرئي نفسه.

ومما يؤيد حصول الغلط في إبصار العين: أن العين ترى «الظل»، فتحسبه ساكناً وهو في حقيقته متحرك، كما دل على ذلك

وَأَسْبَابُ الْغَلَطِ فِي الأَبْصَارِ الْمُسْتَقِيمَةِ، مِنْهَا: الانْعِكَاسُ كَمَا فِي الْمِرْآةِ، وَالانْعِطَافُ كَمَا يُرَى مَا وَرَاءَ الْبَلُّورِ وَالزُّجَاجِ، وَغَيْرُ ذَلِكَ.

قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾﴾ [الفرقان: ٤٥].

وكذلك الحال بالنسبة لرؤيتها للشمس والقمر والنجوم تحسبها ساكنة وهي في واقعها متحركة، ودليل تحركها قول الله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ [يس: ٣٨].

وقوله سبحانه: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩].

وقد يكون الشيء غاية في الخفاء فلا تراه العين، وذلك كالنمو في الصبي والنبات.

ومثل ذلك يقال في «الذوق»، فإن الإنسان المريض قد يتذوق الحلو مراً نتيجة تأثير المرض فيه.

إلا أن احتمال حدوث الغلط في إحدى الحواس الخمس، ليس مانعاً من أن يكون الْمُدْرَكُ بها يقينياً إذا سَلِمَتِ الحاسة من العوارض والطوارئ.

قوله: «**وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة، منها: الانعكاس كما في المرآة، والانعطاف كما يُرَى ما وراء البلور والزجاج وغير ذلك**»: الضمير في «منها» يعود إلى «أسباب الغلط في الأبصار المستقيمة».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الانعكاس»، و«الانعطاف».

....

والمراد هنا: أن حدوث الغلط في الأبصار المستقيمة والسليمة له عدة أسباب، ولعل من أبرزها سببان:

السبب الأول: «الانعكاس»، وهو ـ كما ورد في اللغة ـ: «رَدُّ آخر الشيء على أوله»[١].

ومن ذلك انعكاس الصورة في المرآة.

فإن العين قد ترى الصورة في المرآة على خلاف ما هي عليه في الواقع، من جهة القرب والبعد، أو من جهة التكبير والتصغير، ونحو ذلك، فيحصل بسبب هذا الغلط في الرؤية.

السبب الثاني: الانعطاف، وهو كما ورد في اللغة: «الْانْحِنَاءُ، وَالْإِمَالَةُ»[٢]. ومن ذلك ما تراه العين وراء البلُّور والزجاج، بحيث تكون الصورة فيهما مختلفة نوعاً مَّا عما هي عليه في الواقع، فينشأ عن ذلك خلل في الرؤية أيضاً.



---

(١) انظر: لسان العرب ٦/ ١٤٤.

(٢) انظر: لسان العرب ٩/ ٢٤٩.

[المدرك الرابع لليقين: التجريبيات]

الرَّابِعُ: التَّجْرِيبِيَّاتُ، وَيُعَبَّرُ عَنْهَا بِاطِّرَادِ الْعَادَاتِ، كَكَوْنِ النَّارِ مُحْرِقَةً، وَالْخُبْزُ مُشْبِعٌ، وَالْمَاءُ مُرْوٍ، وَالْخَمْرُ مُسْكِرٌ، وَالْحَجَرُ هَاوٍ. ....

قوله: «الرابع»: صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المدرك»؛ أي: المدرك الرابع من مدارك اليقين.

قوله: «التجريبيات، ويعبر عنها باطراد العادات»: الضمير في «عنها» يعود إلى «التجريبيات».

ومعنى «اطراد العادات»: استمرارها على وتيرة واحدة.

والمراد هنا: أن «التجريبيات» هي الأمور التي خَبَرَهَا الإنسان من خلال معاركته لشؤون الحياة، حتى تولَّد لديه يقين بمعرفة طبيعة الأشياء، وما تكون عليه من صفات وخواص.

وهذه التجريبيات المستفادة من مدرسة الحياة يُعَبَّرُ عنها باطراد العادات، فإن الشيء إذا جُرِّبَ مراراً ولم تختلف صفته، كانت تلك الصفة عادة مطردة فيه، فينشأ عنها اليقين بأن موصوفها بارد، أو مُحْرِق، أو ضار، أو نافع، أو نحو ذلك.

قوله: «ككون النار محرقة، والخبز مشبع، والماء مروٍ، والخمر مسكر، والحجر هاوٍ»: الأصل أن يقول: «والخبزِ مشبعاً، والماءِ مروياً، والخمرِ مسكراً، والحجرِ هاوياً». وذلك لأنها معطوفات على «كون النار محرقة»، فيكون التقدير: «وكون الخبز مشبعاً، وكون الماء مروياً، وكون الخمر مسكراً، وكون الحجر هاوياً».

....

إلا أن المؤلف رحمه الله تعالى جَعَلَ تَلك الأمثلة في موقع المبتدأ والخبر؛ لأنه أراد الاستئناف لا العطف، فكأنه قال: «ككون النار محرقة، ومثله قولُنا: الخبزُ مشبعٌ، والماءُ مروٍ، والخمرُ مسكرٌ، والحجرُ هاوٍ».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو أمثلة توضيحية ساقها لتقريب الصورة إلى ذهن القارئ الكريم.

وبيان ذلك: أن عِلْمَ الإنسان بكون النار محرقة، لم يكن سببه لحظة خاطفة وَضَعَ يده فيها على النار فأحس بحرارتها، ثم وُجِدَ عنده اليقين بأن النار محرقة، وإنما حَصَل عنده هذا اليقين نتيجة التجربة المتكررة.

وكذلك عِلْمُهُ بأن الخبز مشبع، والماء مروٍ، لم يحصل عنده اليقين بذلك نتيجة الأكل مرة واحدة، أو الشرب مرة واحدة، بل بتكرار الأكل والشرب.

وكذلك عِلْمُهُ بأن الخمر مسكر، لم يحصل عنده اليقين بذلك نتيجة إخبار فردٍ بصفة الخمر هذه، بل بسبب ما تواتر عند الناس بوجود صفة الإسكار في الخمر، أو نتيجة رؤيته لشخصٍ شرب الخمر فَتَرَنَّحَ في مشيته، وتلعثم في كلامه، واضطرب في تصرفاته، وقد تكرر لديه مثل ذلك في أشخاص كثيرين حين شربوا الخمرة وتعاطوها.

وكذلك علمه بأن الحجر هاوٍ، إنما توصل إلى اليقين فيه نتيجة التجربة المتراكمة التي رَسَّخَتْ في ذهنه أن كل حجر قابل للتهوية.

وَهِيَ يَقِينِيَّةٌ عِنْدَ مَنْ جَرَّبَهَا.

وَلَيْسَتْ هَذِهِ مَحْسُوسَةً، فَإِنَّ الْحِسَّ شَاهَدَ حَجَراً يَهْوِي بِعَيْنِهِ، أَمَّا أَنَّ كُلَّ حَجَرٍ هَاوٍ فَقَضِيَّةٌ عَامَّةٌ لَمْ يُشَاهِدْهَا، وَلَيْسَ لِلْحِسِّ إِلَّا قَضِيَّةٌ فِي عَيْنٍ.

قوله: «وهي يقينية عند من جربها»: الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «الأمور المجربة»، وإليها كذلك عود الضمير في «جربها».

والمراد هنا: أن الأمور التجريبية لا تكون يقينية إلا عند من جَرَّبَهَا فقط، أما من لم يجربها فلا يقين عنده بها، إذ لم يحصِّل سبب هذا اليقين بَعْدُ وهو الممارسة بالتجربة.

قوله: «وليست هذه محسوسة، فإن الحس شَاهَدَ حجراً يهوي بعينه، أما أن كل حجر هاوٍ فقضية عامة لم يشاهدها، وليس للحس إلا قضية في عين»: اسم الإشارة «هذه» يعود إلى «التجريبيات».

والضمير في «بعينه» يعود إلى «الحجر».

والضمير في «لم يشاهدها» يعود إلى «القضية العامة».

والمراد هنا: أن التجريبيات ليست أموراً محسوسة، إذ الأمور المحسوسة لا تكون إلا في قضايا أعيان مخصوصة، بخلاف التجريبيات فإنها متعلقة بقضايا عامة، وذلك أن الإنسان إذا شاهد حجراً قد تَرَدَّى من عُلُوٍّ، فهذه قضية عين لا يستطيع أن يعمِّم مدلولها على كل حجر من الأحجار إلا إذا أخضع ذلك للتجربة المتكررة، فإذا أفادت التجربة المتراكمة بأن كل حجر كذلك، استطاع حينئذٍ أن يقول بيقين: «كل حجر هاوٍ».

[المدرك الخامس لليقين: المتواترات]

الْخَامِسُ: الْمُتَوَاتِرَاتُ، كَالْعِلْمِ بِوُجُودِ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ.

قوله: «الخامس»: صفة لموصوف محذوف، تقديره: «المدرك»؛ أي: المدرك الخامس من مدارك اليقين.

قوله: «المتواترات»؛ أي: أن الضرب الخامس من مدارك اليقين هو «المتواترات».

والمقصود بالمتواترات هنا: ما نُقِلَ بطريق التواتر.

و«المتواتر» في اللغة هو «الْمُتَتَابِعُ»[١].

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤].

قال حَبْرُ الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما في معنى هذه الآية الكريمة: «يعني: يَتْبَعُ بعضُهم بعضاً»[٢].

و«المتواتر» في الاصطلاح: هو ما رواه قوم لا يُحْصَى عددهم، ولا يُتَوَهَّمُ تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، وعدالتهم، وتباين أماكنهم[٣].

قوله: «كالعلم بوجود مكة وبغداد»: هذا مثال توضيحي

(١) انظر: لسان العرب ٥/ ٢٧٥، القاموس المحيط ٢/ ١٥٢.
(٢) انظر: جامع البيان للطبري ١٨/ ٢٣، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣/ ٢١٢.
(٣) انظر: كشف الأسرار ٢/ ٦٥٦، أصول السرخسي ١/ ٢٨٢، المغني في أصول الفقه للخبازي ص١٩١، منتهى الوصول والأمل ص٦٨، التحصيل من المحصول ٢/ ٩٥ شرح المنهاج ٢/ ٥٢٣.

وَلَيْسَ هُوَ بِمَحْسُوسٍ، إِنَّمَا لِلْحِسِّ أَنْ يَسْمَعَ، أَمَّا صِدْقُ الْمُخْبِرِ فَذَلِكَ إِلَى الْعَقْلِ.
فَهَذِهِ الْخَمْسَةُ مَدَارِكُ الْيَقِينِ.

للمتواتر، وذلك أن العلم بوجود مكة وبغداد لم يحصل للإنسان بإخبار شخص واحد، بل بأخبار قد تواترت عن أشخاص كثيرين لا يُحْصَى عددهم، وبهذا التواتر حصل اليقين الذي لا يشوبه شك بأن في الدنيا بلدين يُسَمَّى أحدهما مكة، ويسمى الآخر بغداد.

قوله: «وليس هو بمحسوس، إنما للحس أن يسمع»: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المتواتر».

والمراد هنا: أن «المتواترات» ليست أموراً محسوسة، وإنما هي أمور وراء المحسوس، وذلك أن الإنسان إذا سمع مُخْبِراً يخبر بوجود بلدة في الدنيا تُسَمَّى «مكة»، وتكرر ذلك الإخبار على مسمعه تكرراً تواترياً من قبل أشخاص كثيرين، حَصَلَ عنده اليقين بثبوت وجود مكة، وكذلك هو الشأن في ثبوت وجود بغداد.

قوله: «أما صِدْقُ المخبر فذلك إلى العقل»: اسم الإشارة «ذا» في قوله: «فذلك» يعود إلى «صِدْق المخبر».

والمراد هنا: أن الحكم بصدق المخبر مرده إلى العقل، والعقل لا يصل إلى اليقين بكون المخبر صادقاً في خبره إلا بعد أن يتكرر الصدق منه في مسائل كثيرة، بحيث لا يُجَرَّبُ عليه كذباً في مسألة واحدة، فحينئذٍ يحصل اليقين بصدقه، وإلا فلا.

قوله: «فهذه الخمسة مدارك اليقين»: الخمسة المشار إليها هنا هي التي سبق الحديث عنها، وهي:

....

المدرك الأول: «الأوليات»، وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بها بمجرده من غير استعانة بحس ولا تخيل.

المدرك الثاني: «المشاهدات الباطنة»، وهي ما يحسه الإنسان ويشعر به في داخله، كإحساسه بالجوع، والعطش، والألم.

المدرك الثالث: «المحسوسات الظاهرة»، وهي المدركة بواحدة من الحواس الخمس.

المدرك الرابع: «التجريبيات»، وهي المكتسبة بالممارسات، ويُعَبَّرُ عنه باطراد العادات.

المدرك الخامس: «المتواترات»، وهي الأشياء التي تواتر على الإخبار بها عدد لا يُحْصَى من الناس.

فهذه الأمور الخمسة هي المسماة عند المناطقة بمدارك اليقين.



[ما يُتَوَهَّمُ أنه من مدارك اليقين، وليس منها]

فَأَمَّا مَا يُتَوَهَّمُ أَنَّهُ مِنْهَا وَلَيْسَ مِنْهَا: فَالْوَهْمِيَّاتُ،

قوله: «فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها»: «ما» في قوله: «ما يتوهم» موصولية بمعنى «الذي»، أو مصدرية فتؤول وما دخلت عليه بمصدر، فيكون التقدير: «الْمُتَوَهَّمُ»؛ أي: «فأما المتوهم أنه منها وليس منها».

والضمير في «أنه» يعود إلى «ما» الموصولية، أو المصدرية.

والضمير في «منها» في الموضعين يعود إلى «مدارك اليقين الخمسة».

والمؤلف رحمه الله تعالى بعد أن ذكر الأمور الخمسة السابقة، وبَيَّنَ أنها مدارك صحيحة لليقين، أراد هنا أن يبيِّن ما يتوهمه بعض الناس أنه مَدْرَكٌ من مدارك اليقين، ولكنه في واقعه وحقيقته لا يصلح أن يكون واحداً مما يحصل إدراك اليقين به.

قوله: «فالوهميات»: هذا هو القسم الأول مما يُتَوَهَّمُ أنه من مدارك اليقين، وليس هو كذلك.

و«الوهميات» نسبة إلى قوة في التجويف الأوسط من الدماغ، تُسَمَّى «وهمية». وشأن هذه القوة الوهمية ملازمة المحسوسات، ومتابعتها، والتصرف فيها، فكل ما لم يكن على وَفْقِ المحسوسات التي أَلِفَتْهَا، فإنها لا تقبلها بل تردها وتنكرها.

ومثال الوهميات: قول المناطقة: «كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته».

وَالْمَشْهُورَاتُ، وَهِيَ آرَاءٌ مَحْمُودَةٌ تُوجِبُ التَّصْدِيقَ بِهَا إِمَّا شَهَادَةُ الْكُلِّ، أَوِ الأَكْثَرِ، أَوْ جَمَاهِيرَ مِنَ الأَفَاضِلِ، ....

ومعنى ذلك: أن إثبات شيء من المخلوقات، مع القطع بأنه لا يوجد في جهة من الجهات ضرب من ضروب المحال(١).

وإنما لم تكن «الوهميات» مَدْرَكاً من مدارك اليقين، لسببين رئيسين:

السبب الأول: أن الوهميات لا تدل بذاتها على ظهور الصدق أو الكذب فيما أسفر عنها، بل لا يظهر ذلك إلا بدليل العقل، **فهي** إذاً قائمة بغيرها، وليست مستقلة بنفسها.

السبب الثاني: أن الوهميات بعد دلالة العقل على ظهور الصدق أو الكذب فيما أسفر عنها، فإن ذلك لا يكون محل تسليم بل محل منازعة، وما كان محلاً للمنازعة لا يصلح أن يكون مَدْرَكاً من مدارك اليقين(٢).

قوله: «والمشهورات»: هذا هو القسم الثاني مما يُتَوَهَّمُ أنه من مدارك اليقين، وليس هو كذلك.

و«المشهورات» من «الشُّهْرَةِ»، ولها في اللغة معنيان:

المعنى الأول: ظُهُورُ الشيء.

المعنى الثاني: وُضُوحُ الأمر(٣).

قوله: «وهي آراء محمودة توجب التصديق بها إما شهادة الكل، أو الأكثر، أو جماهير من الأفاضل»: الضمير المنفصل «هي» يعود إلى «المشهورات».

---

(١) راجع: المستصفى ١/ ١٤٥.

(٢) راجع: المستصفى ١/ ١٤٦.

(٣) انظر: لسان العرب ٤/ ٤٣١.

كَقَوْلِكَ: «الْكَذِبُ قَبِيحٌ»، و: «كُفْرَانُ الْمُنْعِمِ، وَإِيلَامُ الْبَرِيءِ قَبِيحٌ»، وَ: «الإِنْعَامُ، وَشُكْرُ الْمُنْعِمِ، وَإِنْقَاذُ الْهَلْكَى حَسَنٌ».

والضمير في «بها» يعود إلى «الآراء المحمودة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الحد الاصطلاحي للمشهورات.

والمراد بهذا الحد: أن المشهورات من الأقوال هي آراء محمودة، نظراً لسلامة مضامينها، ونضوج فكرتها، مما يوجب قبولها والتصديق بها.

وطريق التصديق بها هو «الشهادة» إما من كل الناس، أو أكثرهم، أو من جماعة منهم مشهود لهم بالعلم والفضل.

قوله: **«كقولك: «الكذب قبيح»، و: «كفران المنعم، وإيلام البريء قبيح»، وَ: «الإنعام، وشكر المنعم، وإنقاذ الهلكى حسن»»**: هذه أمثلة توضيحية، لتفسير المراد من الآراء المحمودة المعبَّر عنها بالمشهورات.

وبيان ذلك: أن مَنْ قال: «الكذب قبيح»، فإن قوله هذا محمود، إذ الكذب قبيح في جميع الشرائع السماوية، وأصحاب الفطر السليمة تنفر عنه وتحذر منه.

وقد تضافرت نصوص الكتاب الكريم والسنة المطهرة على التحذير من الكذب، وبيان عاقبته الأليمة الوخيمة، ففي القرآن الكريم يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [النحل: ١٠٥].

ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ [غافر: ٢٨].

....

ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦].

وفي السنة المطهرة ما يدل على أن الكذب شَكٌّ في القلب يفضي إلى قلق النفس واضطراب الجوارح، لزوال الطمأنينة القلبية وذهاب السكينة النفسية، ففي الحديث الذي أخرجه الإمام الترمذي[١] رحمه الله تعالى عن الصحابي الجليل الحسن[٢] بن علي رضي الله تعالى عنهما قال: حفظت من رسول الله ﷺ: **«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة»**[٣].

كما أن الكذب نفاق في القلب، فقد ثبت في الصحيحين من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما أن النبي ﷺ قال: **«أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا أوتمن خان، وإذا حَدَّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»**[٤]، ثم إن نهاية الكذب الهداية إلى النار إنْ مات صاحبه من

---

(١) هو: أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي الضرير، ولد سنة تسع ومائتين، كان آية في الحفظ والإتقان، وأحد الأئمة الذين يُقْتَدَى بهم في علم الحديث، توفي رحمه الله تعالى سنة تسع وسبعين ومائتين. انظر: شذارت الذهب ٢/ ١٧٤.

(٢) هو: أبو محمد الحسن بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمي، سبط رسول الله ﷺ وريحانته، ولد في نصف شهر رمضان سنة ثلاث من الهجرة، وكان يشبه النبي عليه الصلاة والسلام كثيراً، ورَوَى عن النبي ﷺ أحاديث حفظها عنه، توفي رضي الله تعالى عنه بالمدينة سنة تسع وأربعين، ودُفِنَ بالبقيع. انظر: الإصابة ٢/ ١١ ـ ١٣، شذرات الذهب ١/ ٥٥ ـ ٥٦.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب «صفة القيامة»، رقم الحديث (٢٥١٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الإيمان» رقم الحديث (٣٤)؛ وأخرجه مسلم

....

غير توبة منه، ففي الصحيحين من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكتب عند الله صدِّيقاً، وإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار، وإن الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذاباً**»[1].

وكذلك مَنْ قال: «كفران المنعم، وإيلام البريء قبيح»، فإن قوله هذا محمود مشكور، إذ كفران المنعم سبحانه جحود لإنعامه ونكران لإحسانه، وذلك ظاهر القبح، وصاحبه مستحق للعذاب، كما قال سبحانه: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ۝٧﴾ [إبراهيم: ٧].

وإيلام البريء هو من قبيل إلحاق الضرر بمن لا يستحقه، وهذا قبيح نقلاً وعقلاً، ومَنْ فعل ذلك عَرَّضَ نفسه للبهتان والإثم، كما قال الله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ۝٥٨﴾ [الأحزاب: ٥٨].

وكذلك من قال: «الإنعام، وشكر المنعم، وإنقاذ الهلكى حسن»، فإن قوله هذا محمود، إذ شكر المنعم سبحانه اعتراف بإنعامه، وإقرار بإحسانه، وهذا شيء حَسَنٌ جميل، وهو سبب من أسباب دَفْع العذاب عن المؤمن، كما قال المولى سبحانه: ﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ۝١٤٧﴾ [النساء: ١٤٧].

= في صحيحه، كتاب «الإيمان»، رقم الحديث (٥٨).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب «الأدب»، رقم الحديث (٦٠٩٤)؛ وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب «البر والصلة»، رقم الحديث (٢٦٠٧).

....

والإنعام على مَنْ يستحقه من ذوي الحاجات أمر محمود لصاحبه؛ لأنهُ مُسْتَطَاب نقلاً وعقلاً، وقد تَقَدَّمَ في ذلك قول النبي ﷺ: **«من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته»**، الذي أخرجه الإمام البخاري في صحيحه من حديث الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما.

وإنقاذ الهلكى عمل مبرور وسَعْيٌ مشكور؛ لأن فيه دَفْعَ الهلاك عن نفوس معصومة، وأجر ذلك كبير وثوابه عظيم عند الله تبارك وتعالى، كما دل على ذلك قوله سبحانه: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

ومن هذا يتضح أن «المشهورات» أقاويل وآراء شاعت في الناس وذاعت في مجتمعاتهم، فأصبحت لديهم ظاهرة معلومة، وما ذلك إلا لكونها حسنة محمودة.

وبذلك يتحقق التناسب بين المعنى الاصطلاحي والمعنيين اللغويين للمشهورات، فإنَّ اشتهار تلك الآراء والأقاويل دليل وضوحها إذ لو لم تكن واضحة لما شاعت، وهو أيضاً دليل ظهورها إذ لو لم تكن ظاهرة لما كان لها حظ في الانتشار.

وإنما لم تكن «المشهورات» مَدْرَكاً من مدارك اليقين: لأنها قد تكون صادقة كالمذكور هنا، وقد تكون كاذبة، فلا يصح أن يُعَوَّلَ عليها في الجملة كمدرك من مدارك اليقين[1].

(١) راجع: المستصفى ١/ ١٥٠.

فصل
[في لزوم النتيجة من المقدمتين]

اعْلَمْ أَنَّكَ إِذَا جَمَعْتَ مُفْرَدَيْنِ وَنَسَبْتَ أَحَدَهُمَا إِلَى الآخَرِ، كَقَوْلِكَ: «النَّبِيذُ حَرَامٌ»، فَلَمْ يُصَدِّقْ بِهِمَا الْعَقْلُ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَاسِطَةٍ بَيْنَهُمَا تُنْسَبُ إِلَى الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ فَتَكُونُ حُكْماً لَهُ، وَتُنْسَبُ إِلَى الْحُكْمِ فَيَصِيرُ حُكْماً لَهَا، فَيُصَدِّقُ الْعَقْلُ بِهِ، فَيَلْزَمُ ضَرُورَةً التَّصْدِيقُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَى الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ.

قوله: «فصل في لزوم النتيجة من المقدمتين»؛ أي: أنه يلزم من وجود المقدمتين نتيجة تنشأ عنهما، وهذه النتيجة هي تحصيل حكم من الأحكام، إما على سبيل النفي، وإما على سبيل الإثبات.

قوله: «اعلم أنك إذا جمعت مفردين ونسبت أحدهما إلى الآخر، كقولك: «النبيذ حرام»، فلم يصدق بهما العقل، فلا بد من واسطة بينهما تنسب إلى المحكوم عليه فتكون حكماً له، وتنسب إلى الحكم فتصير حكماً له، فيصدِّق العقل به، فيلزم ضرورةً التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه»: المخاطَب هنا هو القارئ الكريم لهذا الفصل.

وضمير التثنية في «أحدهما» يعود إلى «المفردين».

وضمير التثنية في «بهما» يعود إلى لفظ «النبيذ»، ولفظ «حرام»، وإليهما كذلك عود ضمير التثنية في «بينهما».

والضمير في «له» في قوله: «فتكون حكماً له» يعود إلى «المحكوم عليه».

بَيَانُهُ: إِذَا قَالَ: «النَّبِيذُ حَرَامٌ» فَمَنَعَ وَطَلَبَ وَاسِطَةً، رُبَّمَا صَدَّقَ الْعَقْلُ بِوُجُودِهَا فِي النَّبِيذِ، وَصَدَّقَ بِوُجُودِ وَصْفِ الْحَرَامِ لِتِلْكَ الْوَاسِطَةِ، ....

والضمير في «لها» في قوله: «فيصير حكماً لها» يعود إلى «الواسطة».

والضمير في «به» يعود إلى «الحكم».

والمراد هنا: أنه إذا حَصَلَ الجمع بين مفردين، ونُسِبَ أحدهما إلى الآخر، كما في قول القائل: «النبيذ حرام»، فإن العقل هنا لا يخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يُصَدِّقَ العقل بمقتضى تلك النسبة، وحينئذٍ يتم المقصود ويتحقق الغرض.

الحالة الثانية: ألا يصدق العقل بمقتضى تلك النسبة، وفي هذه الحال لا بُدَّ من إيجاد واسطة بين المفردين المذكورين، بحيث تُنْسَبُ إلى المفرد الأول وهو هنا «النبيذ» فتكون حكماً له، وتُنْسَبُ أيضاً إلى المفرد الثاني وهو هنا لفظ «حرام» فيكون هو الحكم المطلوب.

وبإيجاد تلك النسبة يُصَدِّقُ العقل ضرورةً بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه.

قوله: «بيانه»: الضمير هنا يعود إلى ما ذُكِرَ حول المثال السابق، وهو قول القائل: «النبيذ حرام».

قوله: **«إذا قال: «النبيذ حرام»، فمنع وطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ، وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة،**

فَيَقُولُ: «النَّبِيذُ مُسْكِرٌ»، فَيَقُولُ: «نَعَمْ» إِذَا كَانَ قَدْ عَلِمَ ذَلِكَ بِالتَّجْرِبَةِ، فَيَقُولُ: «وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»، فَيَقُولُ: «نَعَمْ» إِذَا كَانَ قَدْ حَصَّلَ ذَلِكَ بِالسَّمَاعِ، فَيَلْزَمُ التَّصْدِيقُ بِأَنَّ النَّبِيذَ حَرَامٌ.

فيقول: «النبيذ مسكر»، فيقول: «نعم» إذا كان قد علم ذلك بالتجربة، فيقول: «وكل مسكر حرام»، فيقول: «نعم» إذا كان قد حَصَّلَ ذلك بالسماع، فيلزم التصديق بأن النبيذ حرام»: الضمير في «لوجودها» يعود إلى «الواسطة».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «قد علم ذلك» يعود إلى «كون النبيذ مسكراً».

واسم الإشارة «ذلك» في قوله: «قد حصَّل ذلك» يعود إلى «كون كل مسكر حراماً».

والمراد هنا: أن الفقيه لو قال: «النبيذ حرام»، فإن العقل ـ كما سبق ـ قد يقبل هذا الحكم وقد يمنعه، فإنْ مَنَعَهُ وطَالَبَ بإيجاد واسطة بين «النبيذ» و«التحريم»، فأوجد الفقيه الواسطة المطلوبة وافترضنا تصديق العقل بتلك الواسطة في النبيذ وتصديقه بوصف الحرام لها، كأن يقال له: «النبيذ مسكر»، فيقول «نعم أصدِّق ذلك» بناءً على ما عَلِمَهُ بالتجربة.

ثم يقال له: «وكل مسكر حرام»، فيقول: «نعم أصدِّق ذلك» إذا كان لديه سماع سابق بهذا.

فإنه حينئذٍ يلزم من تصديق العقل بوجود الواسطة في النبيذ، ومن تصديقه بوصف الحرام لتلك الواسطة التصديقُ بأن «النبيذ حرام»، وإلا لكان متناقضاً حيث لم يُرَتِّبْ على المقدمتين الْمُسَلَّمَتَيْنِ عنده نتيجةً مُسَلَّمَةً.

فَإِنْ قِيلَ: هَذِهِ الْقَضِيَّةُ لَيْسَتْ خَارِجَةً عَنِ الْقَضِيَّتَيْنِ. قُلْنَا: هَذَا غَلَطٌ، فَإِنَّ قَوْلَكَ: «النَّبِيذُ حَرَامٌ» غَيرُ قَوْلِكَ: «النَّبِيذُ مُسْكِرٌ»، وَغَيْرُ قَوْلِكَ: «الْمُسْكِرُ حَرَامٌ»، بَلْ هَذِهِ ثَلَاثُ مُقَدِّمَاتٍ مُخْتَلِفَاتٍ لَا تَكْرِيرَ فِيهَا. ....

قوله: «فإن قيل: هذه القضية ليست خارجة عن القضيتين»: القضية المشار إليها في قول المؤلف رحمه الله تعالى: «هذه القضية»، هي قول القائل: «النبيذ حرام».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو صيغة اعتراضٍ، ومفاده: أن القول بأن «النبيذ حرام»، والذي جُعِلَ النتيجةَ المرادَ الإلزامُ بها والتصديقُ بمقتضاها، هو في حقيقته ليس خارجاً عن القضيتين المذكورتين، وهما قوله: «النبيذ مسكر»، وقوله: «كل مسكر حرام»، وإذا لم يكن خارجاً عنهما فهو مُرَكَّبٌ منهما.

قوله: «قلنا»؛ أي: في الجواب عن الاعتراض السابق.

قوله: «هذا غلط، فإن قولك: «النبيذ حرام» غير قولك: «النبيذ مسكر»، وغير قولك: «المسكر حرام»، بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات لا تكرير فيها»: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى ما ذكره المعترضون في قولهم: «فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين».

واسم الإشارة «هذه» يعود إلى «المقولات الثلاث»، وهي:

المقولة الأولى: النبيذ حرام.

المقولة الثانية: النبيذ مسكر.

المقولة الثالثة: المسكر حرام.

والضمير في «فيها» يعود إلى «المقدمات الثلاث».

لَكِنَّ قَوْلَكَ: «الْمُسْكِرُ حَرَامٌ» شَمِلَ النَّبِيذَ بِعُمُومِهِ، فَدَخَلَ النَّبِيذُ فِيهِ بِالْقُوَّةِ لَا بِالْفِعْلِ، إِذْ قَدْ يَخْطُرُ الْعَامُّ فِي الذِّهْنِ وَلَا يَخْطُرُ الْخَاصُّ، ....

والمراد هنا: لا نُسَلِّمُ ما أوردتموه من أن القضية المذكورة، وهي: «النبيذ حرام» ليست خارجة عن قضيتي «النبيذ مسكر» و«كل مسكر حرام». بل نقول: إن ما أوردتموه هنا غَلَطٌ وليس بصحيح، ومنشأ هذا الغلط لديكم هو اللَّبْسُ الحاصل عندكم في ثلاث مقدمات، وهي:

المقدمة الأولى: النبيذ حرام.

المقدمة الثانية: النبيذ مسكر.

المقدمة الثالثة: المسكر حرام.

فهذه المقدمات الثلاث ظننتم بأنها متساويات متكررات، والصواب أنها ثلاث مقدمات مختلفات لا وجه للقول بالتكرير فيها.

قوله: **«لكنَّ قولك: «المسكر حرام» شمل النبيذ بعمومه، فدخل النبيذ فيه بالقوة لا بالفعل، إذ قد يخطر العام في الذهن ولا يخطر الخاص»**: الضمير في «بعمومه» يعود إلى «القول بأن المسكر حرام»، وإليه كذلك عود الضمير في «فيه».

والفعل المضارع «يخطر» هو من قولهم: «خَطَرَ يَخْطُرُ خُطُوراً»، وله في اللغة معانٍ منها ما يلي:

المعنى الأول: ما يقع في القلب من تدبير، أو أَمْرٍ.

المعنى الثاني: الْهَاجِسُ الذي يجده الإنسان في قلبه.

....

المعنى الثالث: تَذَكُّرُ الشيء بعد نسيانه[١].

و«العام» في اللغة هو «الشَّامِلُ»، يقال: «عَمَّهُمْ بالعطية»، إذا شملهم بها[٢].

وأما «العام» في الاصطلاح المنطقي: فهو القضية الكلية[٣].

وفي الاصطلاح الأصولي هو: اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مطلقاً[٤].

وبين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعام ارتباط وثيق جداً، فإن اللفظ الواحد إذا كان دالّاً على أشياء فهو متناول لجميعها، بسبب شموله لكل فرد منها.

وأما «الخاص» فهو في اللغة يطلق على معانٍ، منها:

المعنى الأول: «الْمُنْفَرِدُ»، يقال: «اخْتَصَّ فلانٌ بالشيء»، إذا انْفَرَدَ به.

المعنى الثاني: «الْمُفَضَّلُ»، يقال: «خَصَّهُ بالعطاء»، إذا فَضَّلَهُ به على غيره.

المعنى الثالث: «ضِدُّ العام»، وهو الذي لا شمول فيه[٥].

و«الخاص» في الاصطلاح المنطقي: هو القضية الشخصية الجزئية[٦].

---

(١) انظر: لسان العرب ٤/٢٤٩.

(٢) انظر: القاموس المحيط ٤/١٥٤، تاج العروس ٨/٤١٠.

(٣) انظر: معيار العلم في فن المنطق ص٨٦.

(٤) انظر: المستصفى ٢/٣٢، روضة الناظر ٢/٦٦٢.

(٥) انظر: القاموس المحيط ٢/٣٠٠، تاج العروس ٤/٣٨٧، لسان العرب ٧/٢٤.

(٦) انظر: معيار العلم في فن المنطق ص٨٦.

....

وأما في الاصطلاح الأصولي، فهو: اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه(١).

وبين التعريف الاصطلاحي والمعاني اللغوية الثلاثة للخاص ارتباط عميق، فإن القضية الشخصية، واللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لوقوع الشركة فيه، يعني إفراد ما دل عليه بحكم لا يتجاوز غيره إلى ما سواه.

والمعنى اللغوي الأول، وهو «المنفرد» ظاهر في الشرع، وذلك أن الخاص إذا وَرَدَ على العام، فإنه يُفْرِدُ المخصَّص بحكم يخالف حُكْمَ مَنْ لم يُخْرَجْ من لفظ العموم.

وأما المعنى اللغوي الثاني، وهو «المفضَّل»، فإنه ليس بالضرورة أن يدل التخصيص على التفضيل من الناحية الشرعية، بل قد يكون كذلك، كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر: ١ ـ ٣].

فإن تخصيص المؤمنين، والعاملين للصالحات، والمتواصين بالحق والصبر، هو تفضيل لهم بإخراجهم من دائرة الخسران التي ظل فيها غيرهم ممن لم يتصفوا بصفاتهم.

وقد لا يكون كذلك، كما في قول الله سبحانه في شأن إبليس: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ۝٤٢﴾ [الحجر: ٤٢].

---

(١) انظر: الإحكام ٢/١٩٧.

إِذْ مَنْ قَالَ: «الْجِسْمُ مُتَحَيِّزٌ» قَدْ لَا يَخْطُرُ بِبَالِهِ فِي الْحَالِ ذِكْرُ «الْقُطْبِ»[١] فَضْلاً عَنْ أَنْ يَخْطُرَ بِبَالِهِ أَنَّهُ مُتَحَيِّزٌ. ....

فهذا التخصيص لا يقتضي التفضيل، وإنما مقتضاه الوعيد والتنكيل، إلا إذا قيل بأنه تفضيل لهم على سبيل الاستهزاء بهم.

وأما المعنى اللغوي الثالث، وهو «ضد العام» فهو منسجم مع المعنى الاصطلاحي، فإن اللفظ إذا لم يكن مدلوله صالحاً لاشتراك كثيرين فيه كان قضية شخصية جزئية، فيقع مضاداً للعام، إذ العام ما كان مدلوله صالحاً لتناول الكثير الذي لا يحصره عدد محدود.

والمراد هنا: أن القول بأن «المسكر حرام»، قول مقتضاه العموم، فيكون متناولاً للنبيذ فيدخل تحت حكمه، إلا أن هذا الدخول حاصل بالقوة اللفظية، وليس دخولاً حاصلاً بالقوة الفعلية، فإنَّ المتكلم قد لا يخطر بباله الخاص حين يتكلم باللفظ العام.

قوله: «إذ من قال: «الجسم متحيز»، قد لا يخطر بباله في الحال ذكر «القطب» فضلاً عن أن يخطر بباله أنه متحيز»: «المتحيز» يراد به عند المناطقة: الشيء الذي يشغل بنفسه المكان الفارغ.

والضمير في «باله» يعود إلى «القائل بأن الجسم متحيز».

و«الْقُطْبُ» له في اللغة عدد من المعاني، ومنها ما يلي:

المعنى الأول: الحديدة القائمة التي تدور عليها الرَّحَى.

المعنى الثاني: كوكب بين الْجَدْي والْفَرْقَدَيْنِ، وهو صغير أبيض لا يَبْرَحُ مكانه أبداً، وعليه تدور سائر الكواكب.

المعنى الثالث: نَصْلُ السَّهْمِ، فإذا قيل: «قُطْبُ السهم» فإن

---

(١) في بعض النسخ: «الثعلب»، والمعنى واحد، فإن القطب جسم، والثعلب جسم.

فَالنَّتِيجَةُ مَوْجُودَةٌ فِي إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ بِالْقُوَّةِ الْقَرِيبَةِ فَلَا تَخْرُجُ إِلَى الْفِعْلِ بِمُجَرَّدِ الْعِلْمِ بِالْمُقَدِّمَتَيْنِ مَا لَمْ يُحْضِرِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي الذِّهْنِ وَوَجْهَ وُجُودِ النَّتِيجَةِ فِي الْمُقَدِّمَتَيْنِ بِالْقُوَّةِ.

معناه: نَصْلُهُ الذي يوجد فيه(١).

والضمير في «أنه» يعود إلى «القطب».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو في حقيقته توكيد لقوله السابق بأن المتكلم بالعام قد لا يخطر بباله الخاص.

والمراد هنا: أن مما يؤيد ما ذكرناه سابقاً في قولنا: «قد يخطر العام في الذهن، ولا يخطر الخاص»، قول القائل: «الجسم متحيز»، فإنَّ لفظ «الجسم» لفظ عام، فيدخل في عمومه «القطب» لأنه جسم من سائر الأجسام، إلا أن المتكلم بذلك اللفظ العام قد يكون أثناء كلامه به لم يخطر بباله ذكر القطب، فَضْلاً عن أن يخطر بباله أن هذا القطب متحيز أو غير متحيز.

قوله: «فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، فلا تَخْرُجُ إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم يُحْضِرِ المقدمتين في الذهن، ووجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة»: الضمير في «بباله» يعود إلى «المتكلم بالمقدمتين».

والمراد هنا: أنه يُعْلَمُ بما سَبَقَ عرضه وبيانه من خطور العام في الذهن دون الخاص: أن النتيجة ليست خارجة عن المقدمتين معاً، بل هي موجودة في إحداهما، ووجودها فيها إنما هو حاصل بالقوة، إذ لو لم تكن موجودة فيها لما تم حصول النتيجة، إلا أن

---

(١) انظر: لسان العرب ١/ ٦٨٢.

وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَنْظُرَ النَّاظِرُ إِلَى بَغْلَةٍ مُنْتَفِخَةِ الْبَطْنِ فَيَظُنَّ أَنَّهَا حَامِلٌ، فَيُقَالُ لَهُ: «هَلْ تَعْلَمُ أَنَّ الْبَغْلَةَ عَاقِرٌ؟»، فَيَقُولُ: «نَعَمْ»، فَيُقَالُ: «وَهَلْ تَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ بَغْلَةٌ؟»، فَيَقُولُ: «نَعَمْ»، فَيُقَالُ: «فَكَيْفَ تَوَهَّمْتَ حَمْلَهَا؟»، فَتَعَجَّبَ مِنْ تَوَهُّمِهِ مَعَ عِلْمِهِ بِالْمُقَدِّمَتَيْنِ.

هذه النتيجة رغم ثبوت وجودها في إحدى المقدمتين، فإنها لا تَخْرُجُ إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين، بل لا بُدَّ من أن يُحْضِرَ المناظر أو المجادل هاتين المقدمتين في ذهنه، وأن يخطر بباله وَجْهُ وجود تلك النتيجة في المقدمتين.

وحصول هذين الأمرين، وهما:

١ ـ إحضار المقدمتين في الذهن.

٢ ـ إخطار البال بوجود النتيجة في المقدمتين.

هو «الفعل» الذي يُخْرِجُ النتيجة من المقدمتين، حتى تكون مثمرة في تحصيل الحكم المراد بها.

قوله: «ولا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل، فيقال له: «هل تعلم أن البغلة عاقر؟»، فيقول: «نعم»، فيقال: «وهل تعلم أن هذه بغلة؟»، فيقول: «نعم»، فيقال: «فكيف توهَّمت حملها؟» فتعجَّب من توهمه مع علمه بالمقدمتين»: «الواو» في قوله: «ولا يبعد» هي واو الحال؛ أي: «والحال أنه لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل».

والضمير في «أنها» يعود إلى «البغلة».

والضمير في «له» يعود إلى «الناظر إلى البغلة».

....

والضمير في «حملها» يعود إلى «البغلة».

والضمير في «توهمه» يعود إلى «الناظر إلى البغلة»، وإليه كذلك عود الضمير في «علمه». وهذه الجملة أوردها المؤلف رحمه الله تعالى تعليلاً للجملة السابقة، وهي قوله: «فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة لا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم يحضر المقدمتين في الذهن، ويخطر بباله وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة».

والمراد هنا: أن إنساناً لو رَأَى بغلة قد انتفخ بطنها، واستدل بذلك على حَمْلِهَا، فإنه يُنَازَعُ في استدلاله هذا، بأن يقول له المنازع: «هل تعلم أن البغلة عاقر؟»، فيجيب بقوله: «نعم»، فيقول له مُتَحقِّقاً متَثَبِّتاً: «وهل تعلم أن هذه بغلة؟»، فيجيب بقوله: «نعم»، فيقول له متعجباً مندهشاً: «فكيف إذاً توهمت حملها؟»؛ أي: كيف توهمت حصول الحمل مما علمتَ مسبقاً أنه عاقر؟

فهذا يدل على أن هذا الناظر لتلك البغلة كان عالماً بالمقدمتين المذكورتين، وهما كون المرئي بغلة، وكون البغلة عاقراً، ومع ذلك ظَنَّ أن انتفاخ بطنها دليلٌ على حملها.

وإنما حَصَلَ هذا الظن منه لأن تلك المقدمتين لم تكونا حاضرتين في ذهنه، ولم يخطر بباله وجه وجود النتيجة فيهما بالقوة، إذ كون المرئي بغلةً، وكون هذه البغلة عاقراً يلزم منه بالقوة أنه يستحيل حملها، إلا أن هذه النتيجة الحاصلة بالقوة لا يتنبَّه لها إلا مَنْ كانت حاضرةً في ذهنه، وليس مَنْ كانت غائبةً عنه.

فَإِنْ قِيلَ: فَالْمَطْلُوبُ بِالنَّظَرِ مَعْلُومٌ أَمْ مَجْهُولٌ؟. إِنْ كَانَ مَعْلُوماً فَكَيْفَ تَطْلُبُهُ وَأَنْتَ وَاجِدٌ؟، وَإِنْ كانَ مَجْهُولاً فَبِمَ تَعْلَمُ مَطْلُوبَكَ؟. ....

وبذلك ثَبَتَ أن النتيجة لا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين، بل لا بُدَّ من أن يضاف إلى العلم بوجودهما استحضارُهما في الذهن، وخطورُ البال بوجه وجود النتيجة فيهما بالقوة.

قوله: «**فإن قيل: فالمطلوب بالنظر معلوم أم مجهول؟، إن كان معلوماً فكيف تطلبه وأنت واجد؟، وإن كان مجهولاً فبم تعلم مطلوبك؟**»: جملة: «فالمطلوب بالنظر معلوم أم مجهول؟» جملة استفهامية حُذِفَتْ منها أداة الاستفهام، وذلك للعلم بها، إذ السياق دال عليها.

وأداة الاستفهام هنا يصلح أن تُقَدَّرَ بـ:«هل»، فيقال: «فالمطلوب بالنظر هل هو معلوم أو مجهول؟».

ويصلح أن تقدر بالهمزة، فيقال: «فالمطلوب بالنظر أهو معلوم أم مجهول؟».

والضمير في «تطلبه» يعود إلى «المطلوب بالنظر».

و«الواو» في جملة: «وأنت واجد» حالية؛ أي: «والحال أنك واجد».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو اعتراض صادر ممن ينكرون النظر، ومفاد هذا الاعتراض: أن المطلوب بالنظر لا يخلو من إحدى حالتين:

قُلْنَا: هَذَا تَقْسِيمٌ غَيْرُ حَاصِرٍ، بَلْ ثَمَّ قِسْمٌ آخَرُ وَهُوَ أَنِّي أَعْرِفُهُ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ، ....

الحالة الأولى: أن يكون المطلوب معلوماً مسبقاً لدى الناظر.

الحالة الثانية: أن يكون المطلوب مجهولاً لدى الناظر، إذ لا عِلْمَ له به مسبقاً.

وبناءً على هاتين الحالتين: إنْ كان المطلوب معلوماً لدى الناظر، فكيف يسعى لطلبه وهو واجد له؟، فإنَّ طَلَبَ الموجود تحصيل حاصل، وتحصيل الحاصل ضَرْبٌ من ضروب المستحيل.

وإنْ كان المطلوب مجهولاً لدى الناظر، فكيف يكون بإمكانه ، يتعرف عليه؟، فإنَّ السعي إلى التعرف عليه ضَرْبٌ من ضروب العبث الذي لا جدوى من ورائه، وذلك أنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه لجهالة عينه عنده.

قوله: «قلنا»: الكلام هنا للمؤلف رحمه الله تعالى في معرض الجواب عن الاعتراض السابق الذي أورده منكرو النظر.

قوله: «هذا تقسيم غير حاصر»: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «المذكور في الاعتراض السابق».

والمراد بالحصر فيما كان شأنه الانقسام: أن يكون الْمُنْقَسِمُ شاملاً لجميع أقسامه، بحيث لا يغادر فرداً واحداً منها.

والمقصود هنا: أن ما ذكرتموه في اعتراضكم السابق غير مُسَلَّم لكم، إذ اقتصرتم فيه على قسمين فقط، وهو لا ينحصر فيهما وحدهما، فكانت قسمتكم قاصرة وليست حاصرة.

قوله: «بل ثَمَّ قسم آخر، وهو أني أعرفه من وجه دون وجه،

فَإِنِّي أَفْهَمُ الْمُفْرَدَاتِ، وَأَعْلَمُ جُمْلَةَ النَّتِيجَةَ الْمَطْلُوبَةَ بِالْقُوَّةِ وَلَا أَعْلَمُهَا بِالْفِعْلِ، فَهُوَ كَطَلَبِ الآبِقِ فِي الْبَيْتِ، فَإِنِّي أَعْرِفُهُ بِصُورَتِهِ وَأَجْهَلُهُ بِمَكَانِهِ، وَكَوْنُهُ فِي الْبَيْتِ أَفْهَمُهُ مُفْرَداً، فَهُوَ مَعْلُومٌ لِي بِالْقُوَّةِ، وَأَطْلُبُ حُصُولَهُ مِنْ جِهَةِ حَاسَّةِ الْبَصَرِ، فَإِذَا رَأَيْتُهُ فِي

فإني أفهم المفردات، وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة ولا أعلمها بالفعل»: «ثَمَّ» ظرف مكان مبني على الفتح بمعنى «هنا».

والضمير المنفصل «هو» يعود إلى «القسم الثالث الذي أهمله التقسيم السابق».

والضمير في «أعرفه» يعود إلى «المطلوب».

والضمير في «أعلمها» يعود إلى «النتيجة المطلوبة».

والمراد بهذا الجواب: أن هنا قسماً ثالثاً يضاف إلى القسمين اللذين تضمنهما اعتراضكم، وقد أغفلتموه وأهملتم الإفصاح عنه، في حين أنه مُتَعَلَّقُ البحث والنظر في هذا المقام، وذلكم القسم الثالث هو أن المطلوب الذي استفسرتم عنه معروف لنا من وجه دون وجه.

فوجه المعرفة فيه: هو أننا نفهم المفردات التي هي أجزاء المطلوب، ونتصور حقائق معانيها التي تدل عليها.

ووجه عدم المعرفة فيه: هو أننا لا نَعْلَمُ النتيجة المطلوبة بالفعل وإنْ كنا نعلمها إجمالاً بالقوة، إذ لو كنا نعلمها بالفعل لما سعينا إلى طلبها وتحصيلها.

قوله: «فهو كطلب الآبق في البيت، فإني أعرفه بصورته وأجهله بمكانه، وكونه في البيت أفهمه مفرداً، فهو معلوم لي بالقوة، وأطلب حصوله من جهة حاسة البصر، فإذا رأيته في

الْبَيْتِ صَدَّقْتُ بِكَوْنِهِ فِيهِ.

البيت صدقت بكونه فيه»: الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو كطلب الآبق في البيت» يعود إلى «القسم الثالث الذي يُعْرَفُ من وجه دون وجه».

و«الآبق» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «العبد»؛ أي: «العبد الآبق».

و«العبد الآبق» هو الشارد عن سيده، ومن ذلك قول الله تعالى عن نبيه يونس عليه السلام: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾﴾ [الصافات: ١٣٩، ١٤٠].

والضمير في «أعرفه» يعود إلى «الآبق»، وإليه كذلك عود الضمائر في «بصورته»، وفي «أجهله»، وفي «بمكانه»، وفي «كونه».

والضمير في «أفهمه» يعود إلى «كون الآبق في البيت»، وإليه كذلك عود الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو معلوم لي بالقوة».

والضمير في «حصوله» يعود إلى «الآبق»، وإليه كذلك عود الضميرين في «رأيته»، وفي «بكونه».

والضمير في «فيه» يعود إلى «البيت».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو إيضاحٌ للمعقول بطريق ضَرْبِ المثل بالمحسوس.

والمراد هنا: أن ما قررناه من كوننا نتعرف المطلوب من وجه دون وجه، يمكن إيضاحه بضرب مثلٍ محسوس، وهو «طلب العبد الآبق في البيت»، فإنَّ هذا العبد معروف من جهة الصورة، ولكنه

....

مجهول من جهة مكان وجوده، وكونه في البيت نفهمه فهماً مفرداً، إذ كينونة الشيء في البيت تعني وجوده فيه.

وإذا كان الأمر كذلك، فالعبد الآبق معلوم للباحث عنه بالقوة، إذ لو لم يكن معلوماً له بالقوة لما رَغِبَ في أن يَعْلَمَهُ، ولما كان معلوماً لديه بالقوة فإنه يسعى للعثور عليه من جهة حاسة البصر، حتى إذا رآه في البيت صَدَّقَ حينئذٍ بكونه موجوداً فيه.



فصل
[في انقسام البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة]

وَإِذَا اسْتَدْلَلْتَ بِالْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ فَهُوَ بُرْهَانُ عِلَّةٍ، ....

قوله: «وإذا استدللت بالعلة على المعلول فهو برهان علة»: الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الاستدلال بالعلة على المعلول».

و«العلة» في اللغة، هي: «الْمَرَضُ»، يقال: «عَلَّ يَعِلُّ، واعْتَلَّ» إذا مَرِضَ.

وكذلك تطلق «العلة» في اللغة على «الْحَدَثِ الذي يُشْغِلُ صاحبه عن حاجته»، فكأن تلك العلة صارت شُغْلاً ثانياً للإنسان مَنَعَهُ عن شُغْلِهِ الأول[1].

وأما «العلة» في الاصطلاح، فقد اخْتُلِفَ في تعريفها على أقوال:

فمنهم من عرَّفها بأنها: الباعث على تشريع الحكم.

ومنهم من عرَّفها بأنها: المعرِّف للحكم[2].

وانفرد المعتزلة بالقول بجعل العلة مؤثِّرةً بنفسها، بمعنى أنها الموجب للحكم بذاتها، بناءً على جلب مصلحة أو دفع مفسدة[3].

ولهذا فقد عَرَّفَ شيوخهم المتكلمون العلة بأنها: «المعنى الذي يوجب حالاً أو حكماً للغير، ويؤثر في ذلك على التحقيق، كالعلم

---

(١) انظر: لسان العرب ١١/ ٤٧١.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٥٩، شفاء العليل ص٢٠، الإحكام ٣/ ٢٣٩.

(٣) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٢٨٥، المعتمد ٢/ ٣٦١، الإبهاج ١/ ٦٦، تعليل الأحكام للأستاذ محمد شلبي ص١١٩.

....

الذي يوجب كون العالِم عالماً، والقدرة التي توجب كون القادر قادراً، والحركة التي توجب كون الجسم متحركاً»(١).

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «والذي يفيده قولنا علة: أن له تأثيراً في الحكم، حتى لولاه لا يكون ذلك الحكم»(٢).

وقال في موضع آخر: «قد صح أنها لا تكون علة في نفسها، وإنما تكون علة في غيرها أو ما يجري مجراه، ولا توصف بذلك إلا ولها تأثير في ذلك الغير معلوم أو مُعْتَقَدٌ بوجه من الوجوه؛ لأنها متى لم تكن كذلك لم توصف بهذه الصفة»(٣).

وقال أبو الحسين البصري(٤): «إن حكم الأصل متعلق بها ـ أي: بالعلة ـ وأنها مؤثرة فيه، ثم تجري في الفروع، فإذا كان وَصْفٌ منها غير مؤثر في حكمه لم يَجُزْ كونه في جملة علته، فيجب إسقاطه»(٥).

وأما غيرهم فقد جعلوا العلة غير موجبة لعينها، بل بجعل الشرع لها موجبة.

(١) انظر: شرح العمد ٢/ ٥٥.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/ ٢٨٥.

(٣) المغني ١٧/ ٣٣٠.

(٤) هو: أبو الحسين، محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، ولد بالبصرة ونشأ بها، وأخذ عن القاضي عبد الجبار، ودرَّس ببغداد، وكان معدوداً من أذكياء زمانه، وله حلقة كبيرة، كان يقرئ فيها الاعتزال، ومن مصنفاته: كتاب «المعتمد» في أصول الفقه، وكتاب «تصفح الأدلة»، وكتاب «غرر الأدلة» وغير ذلك، توفي ببغداد خامس ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربعمائة. انظر: المنية والأمل لابن المرتضى ص٩٩، شذرات الذهب ٣/ ٢٥٩، كشف الظنون ٦/ ٦٩، الفتح المبين ١/ ٢٣٧.

(٥) المعتمد ٢/ ٢٦١.

....

قال الرازي[١] رحمه الله تعالى: «هذه الإشكالات إنما تتوجَّه على من يجعل هذه الأوصاف عللاً مؤثرة لذواتها في هذه الأحكام، ونحن لا نقول بذلك، بل كونها عللاً لهذه الأحكام أمر ثبت بالشرع، فهي لا توجب الأحكام لذواتها، بل لأن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام»[٢].

وقال الموفق ابن قدامة رحمه الله تعالى في معرض حديثه عما يُسْتَعْمَلُ فيه السبب: «والرابع بإزاء العلة نفسها، وإنما سُمِّيَتْ سبباً وهي موجبة لأنها لم تكن موجبة لعينها، بل بجعل الشرع لها موجبة، فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به»[٣].

وحيث ثبت أن العلة لها تأثير في الحكم بجعل الشرع لها كذلك، فإنها بهذا المعنى الاصطلاحي تتفق مع معناها اللغوي الأول وهو «المرض»، بجامع «التأثير» في كلٍّ، إذ إن المرض يؤثر في الإنسان بتغيير حاله من الصحة إلى السقم، ومن القوة إلى الضعف.

والعلة الشرعية تغير الحكم من حال إلى حال آخر، إما من حل إلى حرمة، أو العكس، كما هو الشأن في الشراب المسكر فهو محرم، فإذا زال عنه الإسكار زالت علة التحريم، فيعود إلى أصل الحل.

---

(١) هو: أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري، ولد سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة، وأخذ العلم على يد والده ضياء الدين خطيب الري، وكان الناس يقصدونه من سائر البلاد للتلمذة عليه، توفي رحمه الله تعالى بمدينة هراة سنة ست وستمائة. انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٥/ ٣٣، شذرات الذهب ٥/ ٢١، كشف الظنون ٦/ ١٠٧.

(٢) المحصول ٢/ ٢/ ١٨٢.

(٣) روضة الناظر ١/ ٢٤٧.

كَالْاسْتِدْلَالِ بِالْغَيْمِ عَلَى الْمَطَرِ.

وَإِنِ اسْتَدْلَلْتَ بِالْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ، أَوْ بِأَحَدِ الْمَعْلُولَيْنِ عَلَى الآخَرِ فَهُوَ بُرْهَانُ دَلَالَةٍ، ....

وكذلك فالعلة الشرعية متفقة مع المعنى اللغوي الثاني، وهو «الْحَدَثُ الْمُشْغِلُ»، فإنَّ العلة تُشْغِلُ المجتهد زمن البحث عنها حتى يظفر بالحصول عليها.

والمراد بقول المؤلف رحمه الله تعالى: «وإذا استدللت بالعلة على المعلول، فهو برهان علة»: أي إذا جَعَلَ المستدلُّ الأمرَ المكرر في المقدمتين علةً سُمِّي ذلك «برهان علة».

قوله: «كالاستدلال بالغيم على المطر»: هذا مثال تقريبي ضَرَبَهُ المؤلف رحمه الله تعالى لإيضاح معنى الاستدلال بالعلة على المعلول.

وبيان ذلك: أن الإنسان إذا رأى الغيم الرطب في الشتاء، استدل بوجود الغيم على قُرْبِ هطول المطر.

فيكون «الغيم» علةً، و«المطر» معلولاً، إذ الغيم علة نزول المطر بإذن الله تعالى.

قوله: «وإن استدللت بالمعلول على العلة، أو بأحد المعلولين على الآخر، فهو برهان دلالة»: الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الاستدلال بالمعلول على العلة».

والمراد هنا: إذا جَعَلَ المستدل الأمر المكرر في المقدمتين معلولاً، أو جعل أحد المعلولين دليلاً على الآخر، سُمِّيَ ذلك «برهان دلالة».

كَالاسْتِدْلَالِ بِالْمَطَرِ عَلَى الْغَيْمِ. وَالاسْتِدْلَالُ بِأَحَدِ الْمَعْلُولَيْنِ عَلَى الآخَرِ كَقَوْلِنَا: «كُلُّ مَنْ صَحَّ طَلَاقُهُ صَحَّ ظِهَارُهُ، وَالذِّمِّيُّ يَصِحُّ طَلَاقُهُ فَيَصِحُّ ظِهَارُهُ»، فَإِنَّ إِحْدَى النَّتِيجَتَيْنِ تَدُلُّ عَلَى الأُخْرَى بِوَاسِطَةِ الْعِلَّةِ، فَإِنَّهَا تُلَازِمُ عِلَّتَهَا وَالأُخْرَى تُلَازِمُ عِلَّتَهَا، وَمُلَازِمُ الْمُلَازِمِ مُلَازِمٌ.

قوله: «كالاستدلال بالمطر على الغيم، والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر، كقولنا: «كل من صح طلاقه صح ظهاره، والذمي يصح طلاقه فيصح ظهاره»، فإن إحدى النتيجتين تدل على الأخرى بواسطة العلة، فإنها تلازم علتها والأخرى تلازم علتها، وملازم الملازم ملازم»:
الضميران في «طلاقه»، وفي «ظهاره» في قوله: «من صح طلاقه صح ظهاره» يعودان إلى الاسم الموصول «مَنْ».

والضميران في «طلاقه»، وفي «ظهاره» في قوله: «يصح طلاقه فيصح ظهاره» يعودان إلى «الذمي».

و«الأخرى» هنا صفة لموصوف محذوف، تقديره: «النتيجة»؛ أي: «فإنَّ إحدى النتيجتين تدل على النتيجة الأخرى».

والضمير في «فإنها» يعود إلى «إحدى النتيجتين».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو تمثيل توضيحي للاستدلال بالمعلول على العلة، وبأحد المعلولين على الآخر.

فالمثال الأول، وهو «الاستدلال بالمطر على الغيم»، مثال للاستدلال بالمعلول على العلة، وذلك أن المطر إذا نزل كان نزوله دليلاً على وجود الغيم، وهذا الاستدلال إنما هو بحكم الضرورة، إذ لا مطر بلا غيم.

....

والمثال الثاني، وهو «كل مَنْ صح طلاقه صح ظهاره، والذمي يصح طلاقه فيصح ظهاره»، مثال للاستدلال بأحد المعلولين على الآخر.

وبيان ذلك: أن في هذا المثال اجتمعت مقدمتان وهما:

المقدمة الأولى: «من صح طلاقه صح ظهاره».

وهذه المقدمة اشتملت على نتيجة، وهي «صحة الظهار»، فإنَّ صحة الظهار هي نتيجة صحة الطلاق.

المقدمة الثانية: «الذمي يصح طلاقه».

فينتج عن ذلك أن: «الذمي يصح ظهاره».

فتكون نتيجة المقدمة الأولى، وهي «صحة الظهار»، دالة على النتيجة في المقدمة الثانية، فإنه إذا صح طلاق الذمي نَتَجَ عنه صحة ظهاره.

ودلالة نتيجة المقدمة الأولى على نتيجة المقدمة الثانية، إنما هي بواسطة العلة، وهي «صحة الطلاق»، إذ لو لم يكن الطلاق صحيحاً لما كان الظهار صحيحاً.

وحينئذٍ يكون تصحيح الظهار معلولاً لتصحيح الطلاق، وبذلك يكون التلازم حاصلاً بينهما، إذ يلزم من صحة الطلاق صحة الظهار.



فصل
[في الاستدلال بالاستقراء]

فَأَمَّا الاسْتِدْلَالُ بِالاسْتِقْرَاءِ فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَصَفُّحِ أُمُورٍ جُزْئِيَّةٍ، لِيُحْكَمَ بِحُكْمِهَا عَلَى مِثْلِهَا، ....

قوله: «فأما الاستدلال بالاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية، ليُحكم بحكمها على مثلها»: الضمير المنفصل «هو» في قوله: «فهو» يعود إلى «الاستدلال بالاستقراء». والضمير في «بحكمها» يعود إلى «الأمور الجزئية»، وكذلك إليها عود الضمير في «مثلها».

و«الاستقراء» في اللغة يطلق على معنيين رئيسين:

المعنى الأول: التَتَبُّعُ.

المعنى الثاني: الْجَمْعُ[١].

وأما «الاستقراء» في الاصطلاح، فهو كما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا بأنه: عبارة عن تصفح أمور جزئية، ليحكم بحكمها على مثلها[٢].

وهذا التعريف الذي أورده المؤلف رحمه الله تعالى هو في حقيقته قريب مما ذكره «الفارابي». حيث عَرَّفَهُ بقوله: «تصفح شيء من الجزئيات الداخلة تحت أمرٍ مَّا كلي، لتصحيح حكمٍ مَّا حُكِمَ به على ذلك الأمر بإيجاب أو سلب»[٣].

---

(١) انظر: تهذيب اللغة ٩/٢٦٨، مجمل اللغة ص٥٩٣، الصحاح ٦/٢٤٦١، كشاف اصطلاحات الفنون ٣/٥٧٦، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ٣/٣٥٨، معجم مقاييس اللغة ٥/٧٨.

(٢) انظر: تحرير القواعد المنطقية ص١٨٣، معيار العلم في فن المنطق ص١١٥.

(٣) انظر: المنطق عند الفارابي كتاب «القياس» ص٣٥.

كَقَوْلِنَا فِي الْوَتْرِ: «لَيْسَ بِفَرْضٍ لأَنَّهُ يُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ، وَالْفَرْضُ لَا يُؤَدَّى عَلَيْهَا». ....

وهو قريب أيضاً مما ذكره «ابن سينا»، حيث عرَّفه بقوله: «إثبات حكم على كلي لوجوده في جزئياته، على إيهام أنها استوفيت، ومُنِعَ أن يكون لها مخالف»[1].

والمراد بهذا التعريف الاصطلاحي: أن الاستقراء يعتمد أساساً على التتبع الدقيق للأمور الجزئية في آحاد الصور، ليكون ذلك سبيلاً للوصول إلى إلحاق حكم تلك الجزئيات بما يماثلها ويناظرها من الصور الأخرى.

وبذلك يتضح الترابط الوثيق بين هذا المعنى الاصطلاحي للاستقراء والمعنيين اللغوين المذكورين له، فإن تصفح الأمور الجزئية هو تَتَبُّعُهَا لِيُجْمَعَ بعضها إلى بعض، حتى تتضافر كلها على حكم واحد يُعَمِّمُ مدلوله على سائر الأمور المشابهة والمماثلة.

قوله: «كقولنا في الوتر: ليس بفرض؛ لأنه يؤدَّى على الراحلة، والفرض لا يؤدَّى عليها»:

الضمير في «لأنه» يعود إلى «الوتر».

والضمير في «عليها» يعود إلى «الراحلة».

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا، هو مثال توضيحي لحقيقة الاستقراء.

(١) انظر: موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب ص٣٢.

فَيُقَالُ: «لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ الْفَرْضَ لَا يُؤَدَّى عَلَيْهَا؟». قُلْنَا: بِالْاسْتِقْرَاءِ، إِذْ رَأَيْنَا الْقَضَاءَ وَالنَّذْرَ وَالأَدَاءَ لَا تُؤَدَّى عَلَيْهَا.

وبيان ذلك: أن القول بأن «الوتر ليس فرضاً» هو حكم شرعي، لم يتوصل إليه الفقيه بنظرةٍ سريعةٍ خاطفة، بل بعد تأمل دقيق باستقراء أنواع الفرائض كلها: المنذورة، والمؤداة، والمقضاة، والتي أثبت الاستقراء فيها بأنها لا تُصَلَّى على الراحلة، مع ثبوت أداء صلاة الوتر عليها، فكان ذلك دليلاً على أنه ليس بفرض، إذ لو كان فرضاً لما شَذَّ عنها، بل لكان حكمه حكمها في عدم جواز تأديته على الراحلة.

قوله: «**فيقال: لم قلتم: إن الفرض لا يؤدَّى عليها؟**»: الضمير في «عليها» يعود إلى «الراحلة».

وهذا السؤال الوارد هنا مقتضاه: طَلَبُ التعليل للقول بأن الفرض لا يُؤَدَّى على الراحلة، لتكون الإجابة عنه محل نظر لدى السائل من جهة التسليم، أو المنع.

قوله: «**قلنا: بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والنذر والأداء لا تُؤَدَّى عليها**»: الضمير في «عليها» يعود إلى «الراحلة».

والمراد بالقضاء هنا: الصلاة المقضية .

والمراد بالنذر هنا: الصلاة المنذورة؛ لأن الإيفاء بالنذر واجب، وقد امتدح الله تعالى ذلك بقوله: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ۝٧﴾ [الإنسان: ٧].

والمراد بالأداء هنا: الصلاة المفروضة المؤداة في وقتها.

فَهَذَا مُخْتَلٌّ يَصْلُحُ لِلظَّنِّيَّاتِ دُونَ الْقَطْعِيَّاتِ، فَإِنَّ حُكْمَهُ بِأَنَّ كُلَّ فَرْضٍ لَا يُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ يَمْنَعُهُ الْخَصْمُ، إِذِ الْوَتْرُ عِنْدَهُ وَاجِبٌ يُؤَدَّى عَلَيْهَا.

وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى هنا هو الجواب عن التساؤل السابق.

ومفاد هذا الجواب: أنه بالتتبع الاستقرائي لأنواع الصلاة المفروضة، كالصلاة المؤداة، والصلاة المقضية، والصلاة المنذورة، وجدناها كلها لا تُؤَدَّى على الراحلة، في حين أنه قد ثَبَتَ بالاستقراء أداء الوتر عليها، فَظَهَرَ لنا من ذلك التفريق الشرعي بين ما هو فرض وما لم يكن فرضاً، فَحَكَمْنَا على «الوتر» بأنه ليس بفرض.

قوله: **«فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات»**: اسم الإشارة «هذا» في قوله: «فهذا» يعود إلى «الاستدلال بالاستقراء في إثبات الأحكام».

والمراد هنا: أن الاستقراء لا يخلو من وجود خلل فيه، إذ قد تتخلف بعض آحاد الصور عن اللحوق بمقتضى ما أفاده ودل عليه، ومما يؤكد ذلك «صلاة الوتر»، فإنَّ القول بأنها ليست فرضاً بطريق الاستقراء، ينازعه قول آخر يقضي بفرضيتها، كما ذهب إلى ذلك بعض الحنفية رحمهم الله تعالى، فإنهم يرون وجوب صلاة الوتر[(١)].

وإذا كان «الاستقراء» يتطرق إليه احتمال وجود الخلل فيه، فإنه لا يصلح دليلاً لإثبات القطعيات، بل يصلح دليلاً لإثبات الظنيات.

---

(١) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ١/ ٢٧٠، الهداية ١/ ٧٠.

فَنَقُولُ: هَلِ اسْتَقْرَأْتَ حُكْمَ الْوَتْرِ فِي تَصَفُّحِكَ، وَكَيْفَ وَجَدتَّهُ؟. فَإِنْ قَالَ: «وَجدتُّهُ لَا يُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ»، فَبَاطِلٌ إِجْمَاعاً، ثُمَّ هُوَ مُبْطِلُ الْمُقَدِّمَةِ الأُخْرَى عَلَى نَفْسِهِ، إِذْ هِيَ أَنَّ «الْوِتْرَ يُؤَدَّى عَلَى الرَّاحِلَةِ». ....

قوله: «**فنقول: هل استقرأت حكم الوتر في تصفحك، وكيف وجدته؟**»: الضمير في «وجدته» يعود إلى «حكم الوتر».

والمراد هنا: حيث ثَبَتَ أن المخالف يمنع ألا يكون «الوتر» فرضاً، فإن ذلك يدفعنا إلى توجيه سؤال لمن اعتمد على «الاستقراء» في نَفْي فرضية الوتر، فنقول: «هل استقريت حكم الوتر في تصفحك، وكيف وجدته؟».

أي: هل كان تَتَبُّعُكَ لآحاد الصور التي من خلالها حَكَمْتَ على الوتر بأنه ليس بفرض تتبعاً استقرائياً تاماً، حتى اكتشفت عن طريقه الحال التي وُجِدَ الوتر عليها؟

قوله: «**فإن قال: «وجدته لا يؤدَّى على الراحلة» فباطل إجماعاً**»: الضمير في «وجدته» يعود إلى «الوتر».

والمراد هنا: إنْ أجاب المسؤول بقوله: «وجدتُ الوتر لا يُؤَدَّى على الراحلة»، كان هذا الجواب باطلاً بالإجماع، إذ الإجماع منعقد على صحة تأدية الوتر على الراحلة.

قوله: «**ثم هو مبطل المقدمة الأخرى على نفسه، إذ هي أن «الوتر يؤدَّى على الراحلة»**»: الضمير المنفصل «هو» يعود إلى «المسؤول»، وإليه كذلك عود الضمير المتصل في «نفسه».

والضمير المنفصل «هي» يعود إلى «المقدمة الأخرى».

وَإِنْ قَالَ: «لَمْ أَتَصَفَّحْهُ»، فَلَمْ يُبَيِّنْ إِلَّا بَعْضَ الأَجْزَاءِ، فَخَرَجَتِ الْمُقَدِّمَةُ عَنْ أَنْ تَكُونَ عَامَّةً.

فَإِذاً لَا يَصْلُحُ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْفِقْهِيَّاتِ. وَاللهُ أَعْلَمُ.

والمراد هنا: أن المسؤول حين يجيب بقوله: «وجدتُ الوتر لا يؤدَّى على الراحلة»، فإنَّ هذا الجواب سيعود بالبطلان على المقدمة الثانية التي قررها بنفسه.

وبيان ذلك: أن القائل بأن «الوتر ليس فرضاً»، استدل على هذا القول بمقدمتين ونتيجة، إذ الشأن فيه أن يقول: «كل فرض لا يُؤَدَّى على الراحلة، والوتر يُؤَدَّى على الراحلة، فالوتر إذاً ليس بفرض».

وبهذا يتبين أن المقدمة الثانية هي قوله: «والوتر يُؤَدَّى على الراحلة».

فإذا قال: «وجدتُ الوتر لا يُؤَدَّى على الراحلة»، أَبْطَلَ بهذا القول ما ذكره في تلك المقدمة، وهذا دليل الخبط والاضطراب.

قوله: «وإن قال: «لم أتصفحه»، فلم يبين إلا بعض الأجزاء، فخرجت المقدمة عن أن تكون عامة. فإذاً لا يصلح ذلك إلا في الفقهيات»: الضمير في «لم أتصفحه» يعود إلى «الوتر».

واسم الإشارة «ذلك» يعود إلى «الاستدلال بالاستقراء».

والمراد بالفقهيات: الفروع الفقهية.

والمراد هنا: إنْ أجاب المسؤول بقوله: «لم أتصفح الوتر»، كان مقتضى هذه الإجابة أنه لم يبين إلا بعض الأجزاء فقط، فتخرج المقدمة عن العموم وهي قوله: «كل فرض لا يُؤَدَّى على الراحلة» فتصبح خاصة.

هَذَا تَمَامُ الْمُقَدِّمَةِ.

وبيان ذلك: أنه في حال عدم تصفحه لحكم الوتر لا يتبين له إلا بعض أجزاء الْمُؤَدَّى، وهو هنا «الصلوات الخمس المفروضات بأدائها وقضائها»، و«صلاة النذر»، فهذه قد ثَبَتَ عدم أدائها على الراحلة.

إلا أن الصلوات الخمس، وصلاة النذر مع القول بأن الوتر فرض، لا تكون هي كل المؤدَّى، بل بعض المؤدَّى، وبناءً على ذلك يلزمه أن يقول: «بعض الفرض لا يؤدَّى على الراحلة»، وهذا القول غير مُنْتِجٍ، لما سَبَقَ بيانه في «النظم البرهاني»، وهو أن المقدمة لا بُدَّ من أن تكون عامة، إذ لو لم تكن عامة وإنما كانت خاصة فإنها لا تدل على المطلوب، بل قد تدل على نقيضه، فإذا قال مَنْ لم يَرَ فرضية الوتر: «بعض الفرض لا يُؤَدَّى على الراحلة»، فإن هذه المقدمة لا تساعده على تحقيق غرضه، إذ للمنازع أن يقول: الوتر من البعض الآخر في المفروضات التي تُؤَدَّى على الراحلة.

وبهذا يتضح للناظر البصير أن الاستدلال بالاستقراء لا يصلح في القطعيات، بل في الفقهيات لكون أغلبها ظنياً.

قوله: «هذا تمام المقدمة»: اسم الإشارة «هذا» يعود إلى «آخر الكلام عن مبحث الاستدلال بالاستقراء».

أي: وحيث انتهى الكلام عما يتعلق بمبحث «الاستدلال بالاستقراء»، فقد تمَّت بذلك المقدمة المنطقية التي وضعناها بين يدي علم الأصول.

فَلْنَشْرَعِ الآنَ فِي ذِكْرِ الأُصُولِ، فَنَقُولُ...

قوله: «فلنشرع الآن في ذكر الأصول فنقول...»؛ أي: بَعْدَ إيفاء «المقدمة المنطقية» حقها من الشرح والبيان، فلنشرع الآن في الكلام عما يتعلق بمباحث أصول الفقه.

وقد استكملتُ شرح تلك المباحث الأصولية جميعها بتوفيق الله تعالى وإعانته، وذلك في كتابي المسمَّى: «فتح الولي الناصر بشرح روضة الناظر»، والذي سَبَقَ التنويه عنه في مقدمة هذا الشرح.

وأسأل الله تعالى بأسمائه الحسنى وصفاته العلا أن يبارك في هذا الجهد، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به طلبة العلم حيثما كانوا، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وكان الفراغ من شرح هذه المقدمة المنطقية مساء يوم الاثنين الموافق للعشرين من شهر ذي الحجة من سنة ثلاثين وأربعمائة وألف من هجرة المصطفى الأمين عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، والحمد لله ربِّ العالمين أولاً وآخراً.



الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث بأشرف الأديان وأكمل الرسالات نبينا محمد وعلى آله وأصحابه خير البريات، ومن تبعهم بإحسان إلى أن يرث الله تعالى الأرض والسموات.

أما بعد:

فحيث تم ـ بعون الله تعالى وتوفيقه ـ شرح المقدمة المنطقية، فإنه من المناسب استخلاص أهم ما تضمنته من مباحث ومسائل، وذلك في النقاط الآتية:

١ ـ مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان، وسبب هذا الانحصار أن الأشياء لا تخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون مفردات اصطلح الناس على أسمائها.

الحالة الثانية: أن تكون دَعَاوَى، يريد قائلوها إلزام الآخرين بها.

فإنْ كانت مفردات اصطلاحية احتاجت إلى حدود للتعريف بحقائقها، وذلك للكشف عن كنهها وماهيتها.

وإن كانت دعاوى مزعومة افتقرت إلى برهان ساطع في إظهار صدقها، وإثبات واقعيتها.

٢ ـ إدراك العلوم يقع على ضربين، **أحدهما**: إدراك الذوات المفردة، كالعلم بمعنى «العالم»، و«الحادث»، و«القديم». **وثانيهما**: إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، كالقول بأن «العالَم حادث»، أو بأن «العالم ليس بقديم».

٣ ـ في الضرب الأول، وهو «إدراك الذوات المفردة» يستحيل التصديق أو التكذيب، وذلك لأن إدراك معنى المفردة إدراك لجزء واحد فقط، والجزء الواحد لا يَحْسُنُ الحكم عليه بشيء. بخلاف الضرب الثاني، وهو «إدراك نسبة المفردات»، حيث إن هذه النسبة تتضمن حكماً، والحكم يتوجه القول إليه بالتصديق أو التكذيب.

٤ ـ أقل ما يتركب منه الخبر مفردان، يضاف أحدهما إلى الآخر، ويُنْسَبُ إليه نفياً أو إثباتاً.

٥ ـ إدراك الذوات المفردة يسمَّى عند المناطقة «تصوراً»، وإدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض يسمَّى عندهم «تصديقاً».

٦ ـ معرفة البسيط مقدمة في المنطق على معرفة المركب، إذ المعرفة الثانية متوقفة على المعرفة الأولى.

٧ ـ معرفة المفردات قسمان، **أحدهما**: أَوَّلي، وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير حاجة إلى بحث وطلب، **وثانيهما**: مطلوب، وهو الذي يدل اسمه على أمر جُمْلي غير مفصل، فيحتاج إلى بيان وتفصيل.

٨ ـ المطلوب من المعرفة لا يحصل إلا بالحد، والمطلوب من العلم لا يحصل إلا بالبرهان.

٩ ـ الحد ينقسم ثلاثة أقسام رئيسة، وهي: الحد الحقيقي، والحد الرسمي، والحد اللفظي.

١٠ ـ الحد الحقيقي هو القول الدال على ماهية الشيء.

١١ ـ صيغ السؤال المتعلقة بأمهات المطالب أربعة، وهي: «هل»، و«لِمَ»، و«أي»، و«ما». وبقية صيغ السؤال تدخل في مطلب «هل».

١٢ ـ الماهية ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة «ما هو»، والكيفية ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة «كيف».

١٣ ـ الماهية عند المناطقة تتركب من الصفات الذاتية، وذلك حتى يحصل التصور الكامل عن طبيعة الذات المعرَّفة.

١٤ ـ الوصف الذاتي هو كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يُتَصَوَّرُ فَهْمُ معناه بدون فهمه.

١٥ ـ الوصف اللازم هو كل وصف لا يفارق الذات، ولا يتوقف فهم الحقيقة عليه، بل يُتَصَوَّرُ فهمها بدونه.

١٦ ـ الوصف العارض هو كل وصف ليس من ضرورته أن يلازم الذات، بل تُتَصَوَّرُ مفارقته لها إما سريعاً وإما بطيئاً.

١٧ ـ الأوصاف الذاتية تقع على قسمين: جنس، وفصل. والجنس هو الذاتي المشترك بين شيئين مختلفين بالحقيقة، والفصل ما يفصل الشيء عن غيره ويميزه به.

١٨ ـ يُشْتَرَطُ في «الحد الحقيقي» سبعة شروط، وهي:

الشرط الأول: أن يُذْكَرَ فيه الجنس والفصل معاً.

الشرط الثاني: أن يذكر فيه الجنس القريب، ليكون أدل على الماهية.

الشرط الثالث: أن يُقَدَّم ذكر الجنس على الفصل.

الشرط الرابع: أن تُذْكَرَ ذاتيات المحدود جميعها دون مبالاة بالتطويل.

الشرط الخامس: أن يحصل الفصل بالذاتيات، ليكون الحد حقيقياً.

الشرط السادس: الاحتراز من إضافة الفصل إلى الجنس.

الشرط السابع: ألا يُؤْخَذَ بدل الجنس شيء قد كان ثم زال.

١٩ ـ الحد الرسمي هو اللفظ الشارح للشيء بتعديد أوصافه الذاتية واللازمة.

٢٠ - يُشْتَرَطُ في «الحد الرسمي» سبعة شروط، وهي:
الشرط الأول: أن يكون قابلاً للطرد والعكس.
الشرط الثاني: أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة.
الشرط الثالث: ألا يُحَدَّ الشيء بما هو أخفى من معناه.
الشرط الرابع: ألا يُحَدَّ الشيء بما يماثله في خفائه.
الشرط الخامس: ألا يُحَدَّ الشيء بنفي ضده.
الشرط السادس: أن يكون الحد مُوجَزاً.
الشرط السابع: أن يكون الحد بالنص لا بالاستعارة، فإذا أعوز النص فَلْيُطْلَبْ من الاستعارة ما هو أشد مناسبة للغرض.

٢١ - الحد اللفظي هو شرح اللفظ بلفظ أشهر منه.

٢٢ - يُشْتَرَطُ في «الحد اللفظي» أن يكون اللفظ الثاني أظهر في الوضوح من اللفظ الأول.

٢٣ - اسم الحد شامل لأقسام الحد الثلاثة المذكورة، وإنما سُمِّيَ الجميع باسم الحد لأنه جامع مانع.

٢٤ - لا يجوز مَنْعُ الحد لتعذر البرهان على صحته.

٢٥ - الطريق المعتبر للاعتراض على الحد إنما يكون بالنقض، أو المعارضة بحد آخر.

٢٦ - البرهان هو الذي يُتَوَصَّلُ به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر.

٢٧ - يتطرق الخلل إلى البرهان من جهة المقدمات تارة، ومن جهة التركيب تارة، ومنهما تارة ثالثة.

٢٨ - مَنْ أراد نظم البرهان فليبدأ أولاً بالنظر في الأجزاء المفردة، ثم في المقدمات التي فيها النظم والترتيب.

٢٩ - أقل ما يحصل منه المقدمة مفردان، وأقل ما يحصل منه البرهان مقدمتان.

٣٠ ـ دلالة الألفاظ على المعاني تنحصر في ثلاث دلالات: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام.

٣١ ـ اللفظ باعتبار خصوص المعنى وشموله ينقسم إلى ما يدل على معين، وإلى ما يدل على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد يسمَّىٰ مطلقاً.

٣٢ ـ الألفاظ المتعددة باعتبار المسميات المتعددة تنقسم إلى أربعة: مترادفة، ومتباينة، ومتواطئة، ومشتركة.

٣٣ ـ قد يحصل الاشتباه بين المشترك والمتواطئ، بسبب ما بينهما من تقارب.

٣٤ ـ المعاني المدركة ثلاثة: محسوسة، ومتخيلة، ومعقولة.

٣٥ ـ القضايا أربعة أنواع: قضية في عين، وقضية مطلقة، وقضية عامة، وقضية مهملة.

٣٦ ـ المتولد من المقدمتين لا يسمَّى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعيتين، فإن كانتا مظنونتين سُمِّيَ قياساً فقهياً، وإن كانتا مسلَّمتين سُمِّيَ قياساً جدلياً.

٣٧ ـ البرهان يقع على خمسة أضرب، وهي:

الضرب الأول: القياس الاقتراني.

الضرب الثاني: ما كانت العلة فيه حكماً في المقدمتين.

الضرب الثالث: ما كانت العلة فيه مُبْتَدأً بها في المقدمتين.

الضرب الرابع: التلازم.

الضرب الخامس: السبر والتقسيم.

٣٨ ـ من أسباب الخروج عن أضرب البرهان الخمسة: القصور، وإهمال إحدى المقدمتين.

٣٩ ـ لإهمال إحدى المقدمتين في البرهان باعثان، **أحدهما**: وضوح المقدمة، **وثانيهما**: التلبيس على المخالف.

٤٠ ـ العادة عند الفقهاء في تقرير المسائل إهمال إحدى المقدمتين.

٤١ ـ لا تنقطع المطالبة عمن أهمل إحدى المقدمتين، وسبيل الانقطاع عنها الالتزام بنظم البرهان.

٤٢ ـ لليقين خمسة مدارك رئيسة، وهي:

المدرك الأول: الأوليات، وهي العقليات المحضة.

المدرك الثاني: المشاهدات الباطنة، وهي ما يجده الإنسان في دخيلة نفسه.

المدرك الثالث: المحسوسات الظاهرة، وهي المدركة بالحواس الخمس.

المدرك الرابع: التجريبيات، وهي المعبَّر عنها باطراد العادات.

المدرك الخامس: المتواترات، وهي التي عُلِمَتْ بالطريق التواتري.

٤٣ ـ الوهميات والمشهورات مَدْرَكَان وهميان لليقين، وليسا يقيناً على الحقيقة.

٤٤ ـ النتائج في المنطق من لوازم المقدمات.

٤٥ ـ البرهان ينقسم إلى قسمين رئيسين، أحدهما: برهان علة، والآخر برهان دلالة. فإذا اسْتُدِلَّ بالعلة على المعلول كان برهان علة، وإذا استدل بالمعلول على العلة أو بأحد المعلولين على الآخر كان برهان دلالة.

٤٦ ـ الاستدلال بالاستقراء هو عبارة عن تصفح أمور جزئية لِيُحْكَمَ بحكمها على مثلها.

٤٧ ـ الاستدلال بالاستقراء يصلح للظنيات دون القطعيات.

الفهارس العامة

وتشتمل على الفهارس الآتية:

١ ـ فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

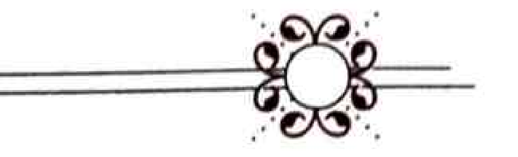
٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

٣ ـ فهرس الآثار.

٤ ـ فهرس الأعلام.

٥ ـ فهرس المراجع والمصادر.

٦ ـ فهرس الموضوعات



فهرس الآيات القرآنية الكريمة

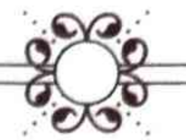
الآية	رقمها	الصفحة
(سورة البقرة)		
﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾	١١١	٥١
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾	٢٢٨	٢٠٠
﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾	٢٣٧	٢٠٨
﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾	٢٧٥	٢٣٤
﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾	٢٨٤	٧٩
(سورة آل عمران)		
﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ﴾	٣٩	٥٠
﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ﴾	٦٥	٨٠
﴿وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾	١٠١	٢٥
(سورة النساء)		
﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾	٢٢	٢٠٩
﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾	٤٣	٢٠٩
﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾	٥٩	٥٧
﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾	٨٢	٤٨
﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً﴾	٨٥	٩١
﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ﴾	٩٠	٥٠
﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ﴾	١١٤	٩١
﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾	١٤٥	٤١
﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ﴾	١٤٧	٣٢٥
(سورة المائدة)		
﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾	٢	

الآية	رقمها	الصفحة
﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾	٦	٢٧٠
﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾	٣٢	٣٢٦
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾	٣٨	١٨٩
﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾	٨٩	١٨٤
﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ﴾	٩٠	١٩٣
(سورة الأعراف)		
﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾	١٧٩	٢٢٤
﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا﴾	١٨٧	٨٤
(سورة الأنفال)		
﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾	١	٩١
(سورة إبراهيم)		
﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾	٧	٣٢٥
(سورة الحجر)		
﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ مُسْلِمِينَ ۝٢﴾	٢	١٦٠
﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾	٤٢	٣٣٣
﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ۝٩٩﴾	٩٩	٢٩٨
(سورة النحل)		
﴿إِنَّمَا يَفْتَرِى ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾	١٠٥	٣٢٣
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾	١١٦	٣٢٤
(سورة الإسراء)		
﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا﴾	٨	٤٩
﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾	٤٢	٢٩٢
﴿فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَا﴾	٥١	٨٤
﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾	٨٥	١٥٢
(سورة الكهف)		
﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا﴾	٢٨	٤٩

الآية	رقمها	الصفحة
(سورة طه)		
﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾	٥	٩٣
﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ﴾	٥٤	٤٢
﴿وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾	٩٨	١٥٢
(سورة الأنبياء)		
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾	٢٢	٢٩١
(سورة الحج)		
﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾	٤٦	٢٢٣
﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾	٤٦	٢٢٣
(سورة المؤمنون)		
﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾	٤٤	٣١٨
(سورة النور)		
﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾	٢	١٨٩
(سورة الفرقان)		
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾	٤٥	٣١٣
﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾	٦١	١٨٧
(سورة الشعراء)		
﴿قَالُوا۟ وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ۝٩٦﴾	٩٦	١٩٨
(سورة النمل)		
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾	١٦	٢٣
(سورة الأحزاب)		
﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ﴾	٥٦	٢٠٢
﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾	٥٨	٣٢٥

الآية	رقمها	الصفحة
(سورة يس)		
﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾	٣٨	١٨٧، ٣١٣
﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾	٣٩	١٨٨، ٣١٣
(سورة الصافات)		
﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾﴾	١٣٩	٣٤١
(سورة ص)		
﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾	٢٩	٤٨
(سورة غافر)		
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾	٢٨	٣٢٣
(سورة الشورى)		
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	١١	٧٩
﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾	١٧	٣٧
(سورة محمد)		
﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾	٢٤	٤٨
(سورة الحجرات)		
﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾	١٠	٨٧
(سورة ق)		
﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾	١٨	١٨٠
﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾	٣٧	٢٢٣
(سورة النجم)		
﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَىٰ ﴿٥٥﴾﴾	٥٥	٣٠٠
(سورة الرحمن)		
﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا﴾	٧	١٩٥
﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴿١٠﴾﴾	١٠	١٨٧، ١٩٥
(سورة الحديد)		
﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾	٢٥	٣٧

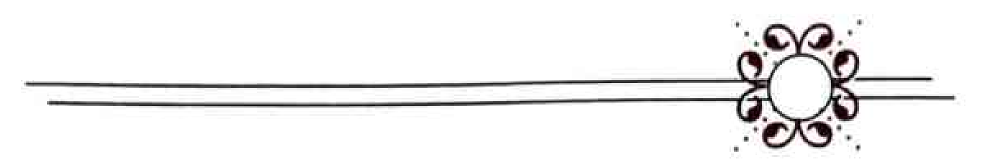
الآية	رقمها	الصفحة
(سورة القلم)		
﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾	٤	١٥
(سورة الحاقة)		
﴿ٱلْحَاقَّةُ ۝١ مَا ٱلْحَاقَّةُ ۝٢﴾	١، ٢	٨٠
﴿وَإِنَّهُۥ لَحَقُّ ٱلْيَقِينِ ۝٥١﴾	٥١	٢٩٩
(سورة الإنسان)		
﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١﴾	١	٨٠
﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا ۝٧﴾	٧	٣٥١
(سورة النبأ)		
﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١﴾	١	٨١
(سورة النازعات)		
﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۝٤٢﴾	٤٢	٨٤
(سورة التكوير)		
﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ۝١٧﴾	١٧	٢٠٢
(سورة الطارق)		
﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥﴾	٥	٨١
(سورة القارعة)		
﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلْقَارِعَةُ ۝٢﴾	١، ٢	٨٠
(سورة العصر)		
﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾	١، ٢	٨٨، ١٨٩



فهرس الأحاديث

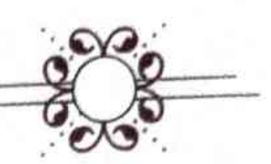
الحديث	رقم الصفحة
(أ)	
«أبك جنون؟»	٢٩٠
«اذهبوا به فارجموه»	٢٩٠
«أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً»	٣٢٤
«اشفعوا تؤجروا»	٩١
«أعتقها فإنها مؤمنة»	٨٤
«أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟»	٥٥
«أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟»	٥٤
«إن الصدق يهدي إلى البر»	٣٢٥
«أي الزيانب هي؟»	٨٣
«أين الله؟»	٨٤
(ب)	
«والبر بالبر»	٢٣٩
(ت)	
«تدع الصلاة أيام أقرائها»	٢٠٢
«تكثرن اللعن وتكفرن العشير»	٥٤
«والتمر بالتمر»	٢٣٩
(د)	
«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»	٣٢٤
«الدين النصيحة»	٨٨
(ذ)	
«الذهب بالذهب»	٢٣٩
(ر)	
«الرحمة في الكبد»	٢٢٤

الحديث	رقم الصفحة
(ش)	
«والشعير بالشعير»	٢٣٩
(ص)	
«الصدقة برهان»	٥٢
(ف)	
«والفضة بالفضة»	٢٣٩
«فهل أُحصنت؟»	٢٩٠
(ك)	
«كل شراب أسكر فهو حرام»	٢٤٨
«كل مسكر حرام»	٢٤٩
«كل مسكر خمر»	٢٤٩
«كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»	٩٠
(ل)	
«لا يستر عبد عبداً في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة»	٩٠
«لا يقتل مؤمن بكافر»	٢٦٠
«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»	٨٨
«ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس»	٩٢
(م)	
«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»	٨٧
«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد»	٨٩
«المسلم أخو المسلم»	٨٧
«المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»	٨٩
«والملح بالملح»	٢٣٩
«من أنا؟»	٨٤
«من فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة»	٩١
«من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته»	٩٠، ٣٢٦
(و)	
«ولْينصر الرجل أخاه ظالماً أو مظلوماً»	٩٠
(ي)	
«يا معشر النساء تصدقن»	٥٠٤



فهرس الآثار

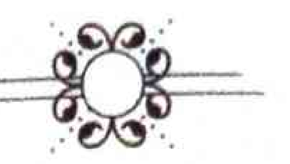
الأثر	القائل	رقم الصفحة
(أ)		
«أتى رجل من المسلمين رسول الله ﷺ وهو في المسجد»	أبو هريرة	٢٩٠
«الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول»	ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن	٩٣
«الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب»	الإمام مالك	٩٣
«انظر إليهم كيف أثبتوا الاستواء لله»	الذهبي	٩٣
«إن العقل في القلب»	علي بن أبي طالب	٢٢٥
(ح)		
«حكمي في أهل الكلام أن يُضْرَبُوا بالنعال»	الإمام الشافعي	٣٤
(ش)		
«شريعة الإسلام ليست موقوفة على علوم المناطقة»	ابن تيمية	٣٦
(ع)		
«العقل في القلب مثل البصر في العين»	ابن تيمية	٤٩
«العقل نور في الصدر»	السرخسي	٤٤
«العلم بالكلام هو الجهل، والجهل به هو العلم»	أبو يوسف	٣٥
(ك)		
«كان النبي ﷺ إذا أتاه طالب حاجة أقبل على جلسائه»	أبو موسى الأشعري	٩١



فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
(أ)	
أحمد بن سهل البلخي:	٢٠١
أحمد بن عبد الحليم الحراني:	٣٥
أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني:	٢٠٧
أحمد بن محمد بن عبد الغني المقدسي:	١٨
أحمد بن يحيى الشيباني:	٢٠١
أرسطو بن نيقوماخس بن ماخازن:	٢٥
إسحاق بن إبراهيم الشقراوي:	١٨
أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط الأسدية:	٩١
أنس بن مالك النجاري:	٨٨
(ب)	
بشر بن غياث المريسي:	٣٥
(ت)	
تميم بن أوس الداري:	٨٨
(ج)	
جابر بن عبد الله الأنصاري:	٩٠
جبير بن مطعم القرشي:	٢٠٨
(ح)	
الحسن بن أبي الحسن البصري:	٢٠٧
الحسن بن علي بن أبي طالب:	٣٢٤
الحسين بن عبد الله بن سينا:	٢٦
(د)	
داود بن علي الأصبهاني:	٢٠١
(ر)	
ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن التيمي:	٩٢
(ز)	
زيد بن ثابت الخزرجي:	٢٠٧
(س)	
سعيد بن المسيب المخزومي:	٢٠٨
سفيان بن سعيد الثوري:	٢٠٧
سليمان بن خلف التجيبي:	٢٢٢
سليمان بن عبد القوي الطوفي:	١٨٠
(ط)	
طاووس بن كيسان اليماني:	٢٠٩
(ع)	
عائشة بنت أبي بكر الصديق:	٢٠٧
عبادة بن الصامت بن قيس:	٢٣٩
عبد الجبار بن أحمد الهمداني:	٤٦
عبد الرحمٰن بن إبراهيم المقدسي:	١٨

العلم	الصفحة
عبد الرحمٰن بن إسماعيل المقدسي:	١٩
عبد الرحمٰن بن صخر الدوسي:	٨٩
عبد الرحمٰن بن عمرو الأوزاعي:	٢٠٧
عبد العزيز بن الحارث التميمي:	٢٢٣
عبد القادر بن عبد الله الجيلاني:	١٦
عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي:	١٣
عبد الله بن عباس بن عبد المطلب:	٢٢٤
عبد الله بن عمر بن الخطاب:	٨٧
عبد الله بن عمرو بن العاص:	٨٩
عبد الله بن قيس التميمي:	٨٧
عبد الله بن مسعود الهذلي:	٨٢
عبد المغيث بن زهير الحربي	١٦
عبد الملك بن عبد الله الجويني:	٤٣
علي بن أبي بكر الفرغاني:	٢٢٨
علي بن أبي طالب الهاشمي:	٢٠٦
علي بن أحمد المقدسي:	١٩
علي بن سليمان المرداوي:	١٨١
علي بن عقيل الظفري:	٥٤
علي بن محمد البزدوي:	٥٤
(ل)	
الليث بن سعد الفهمي:	٢٠٨
(م)	
ماعز بن مالك الأسلمي:	٢٩٠
مالك بن أنس الأصبحي:	٩٣
محمد بن أحمد الذهبي:	٩٣
محمد بن أحمد السرخسي:	٤٤
محمد بن أحمد الفتوحي:	٥٣
محمد بن إدريس الشافعي:	٣٤
محمد بن بهادر الزركشي:	٢٢٦
محمد بن الحسين البغدادي:	٤٦
محمد بن الطيب الباقلاني:	٤٥
محمد بن عبد الله الأبهري:	٢٠١
محمد بن علي البصري:	٣٤٤
محمد بن عمر الرازي:	٣٤٥
محمد بن عيسى الترمذي:	٣٢٤
محمد بن محمد الخراساني:	٢٥
محمد بن محمد الغزالي:	٤٣
محمد بن مسلم الزهري:	٢٠٨
محمد بن نظام الدين الأنصاري:	٥٤
محفوظ بن أحمد الكلوذاني:	٥٣
مسلم بن الحجاج القشيري:	٢٤٨
(ن)	
نصر بن فتيان النهرواني	١٧
النعمان بن بشير الأنصاري:	٨٩
النعمان بن ثابت بن زوطا:	١٦٠
(ي)	
يحيى بن شرف النووي:	٢٢٧
يعقوب بن إبراهيم الأنصاري:	٣٥



فهرس المراجع والمصادر

١ - الإبهاج في شرح المنهاج: علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل.

٢ - إحكام الفصول: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، تحقيق عبد المجيد تركي.

٣ - الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمدي (ت٥٨٣هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، مع تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي.

٤ - إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٥ - الأدب المفرد: محمد بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، وبهامشه شرح الشيخ أحمد بن قاسم العبادي على شرح الجلال المحلي على الورقات للجويني، دار الفكر.

٧ - الاستقامة، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.

٨ - الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩ - أصول البزدوي: فخر الإسلام البزدوي الحنفي (ت٤٨٢هـ)، مع شرحه كشف الأسرار للبخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

١٠ - أصول السرخسي: محمد بن أحمد السرخسي (٤٩٠هـ)، لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن، الهند، حققه أبو الوفا الأفغاني.

١١ ـ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، تعليق أحمد عصام الكاتب.
١٢ ـ إعجام الأعلام: محمود مصطفى، المطبعة الرحمانية، مصر ١٣٥٤هـ.
١٣ ـ الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، لبنان، الطبعة الخامسة ١٩٨٠م.
١٤ ـ الأنساب: أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت٥٦٢هـ)، تحقيق الشيخ عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي اليماني، الناشر محمد أمين دمج، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.
١٥ ـ إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق، الشيخ أحمد الدمنهوري، دار إحياء الكتب العربية.
١٦ ـ البحر المحيط: محمد بن بهادر الزركشي، (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
١٧ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.
١٨ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد (ت٥٩٥هـ)، دار المعرفة، الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ.
١٩ ـ البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي (ت٧٧٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
٢٠ ـ البرهان في أصول الفقه: عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت٤٧٨هـ)، دار الأنصار بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب.
٢١ ـ البصائر النصيرية في علم المنطق: الشيخ عمر بن سهلان الساوي، تحقيق الشيخ محمد عبده، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده.
٢٢ ـ بيان المختصر: محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا.
٢٣ ـ تاج العروس: محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية بمصر، الطبعة الأولى ١٣٠٦هـ.
٢٤ ـ تاريخ بغداد: الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب المصرية

٢٥ - تاريخ الثقات: الحافظ أحمد بن عبد الله العجلي (ت٢٦١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
٢٦ - التحصيل من المحصول: محمود بن أبي بكر الأرموي (ت٦٨٢هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد.
٢٧ - تحرير القواعد المنطقية: محمود بن محمد الرازي (ت٧٦٦هـ)، دار إحياء الكتب العربية.
٢٨ - تذكرة الحفاظ: محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٩ - تسهيل المنطق: عبد الكريم بن مراد الأثري، دار مصر للطباعة.
٣٠ - تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة: أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، دار الكتاب العربي، بيروت.
٣١ - تعليل الأحكام: محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠١هـ.
٣٢ - تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى.
٣٣ - تقريب التهذيب لخاتمة الحفاظ: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ.
٣٤ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر.
٣٥ - التمهيد في أصول الفقه: محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني (ت٥١٠هـ)، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، تحقيق الدكتور مفيد محمد أبو عمشة، والدكتور محمد بن علي بن إبراهيم.
٣٦ - تهذيب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية بالهند، الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ.
٣٧ - تهذيب اللغة: أبو منصور الأزهري، تحقيق الشيخ عبد السلام هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دار القومية العربية للطباعة ١٣٨٤هـ.

٣٨ ـ توالي التأسيس: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ).
٣٩ ـ تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد: الشيخ سليمان بن عبد الوهاب، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء بالرياض.
٤٠ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ.
٤١ ـ الجرح والتعديل: أبو محمد عبد الرحمٰن بن أبي حاتم الرازي (ت٣٢٧هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى.
٤٢ ـ الجمع بين رجال الصحيحين البخاري ومسلم: أبو الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي (ت٥٠٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، توزيع دار الباز بمكة المكرمة.
٤٣ ـ جمع الجوامع: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، ومعه حاشية البناني، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.
٤٤ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية: أبو محمد عبد القادر بن محمد القرشي (ت٧٧٥هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٩٨هـ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو.
٤٥ ـ الحدود في الأصول: سليمان بن خلف الباجي، تحقيق الدكتور نزيه حماد، بيروت ١٣٩٢هـ.
٤٦ ـ الخطط المقريزية «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي (ت٨٤٥)، دار صادر، بيروت.
٤٧ ـ خلاصة المنطق: عبد الهادي الفضلي، دار الفردوس، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
٤٨ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب الحديثة، القاهرة، تحقيق محمد سيد جاد الحق.
٤٩ ـ ذيل طبقات الحنابلة: عبد الرحمٰن بن أحمد البغدادي الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ)، دار المعرفة، بيروت.
٥٠ ـ الرد على المنطقيين: شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، ١٣٩٦هـ.
٥١ ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين: محيي الدين بن شرف النووي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.

٥٢ ـ روضة الناظر وجنة المناظر: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق الدكتور عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

٥٣ ـ زبدة الوصول إلى عمدة الأصول: يوسف بن حسين الكرماستي، مخطوط بمكتبة أسعد أفندي باستانبول تحت رقم (٤٩٣).

٥٤ ـ سنن ابن ماجه: الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ)، دار الفكر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٥٥ ـ سنن أبي داود: الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، حمص بسورية، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ.

٥٦ ـ سنن الترمذي: الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

٥٧ ـ سنن الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمٰن الدارمي (ت٢٥٥هـ)، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، نشر دار إحياء السنة النبوية.

٥٨ ـ سنن النسائي: الحافظ أبو عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب بن علي النسائي السندي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ.

٥٩ ـ سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة ١٤١٤هـ.

٦٠ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٦١ ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، دار الفكر، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ.

٦٢ ـ شرح السلم في المنطق للأخضري، تأليف عبد الرحيم فرج الجندي، المكتبة الأزهرية للتراث.

٦٣ ـ الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك: أبو البركات أحمد بن محمد الدردير، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٦٤ ـ شرح الطحاوية: علي بن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١٣٩٦هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر؛ وكذلك بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٦٥ - شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: عضد الدين الإيجي، مطبوع مع حاشية الجرجاني، وحاشية التفتازاني.
٦٦ - شرح العمد: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
٦٧ - شرح الكوكب المنير: محمد بن أحمد الفتوحي (ت٩٧٢هـ) مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٠هـ، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد.
٦٨ - شرح المحلي على جمع الجوامع: محمد بن أحمد المحلي (ت٨٦٤هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ.
٦٩ - شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦هـ)، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.
٧٠ - شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول: شمس الدين محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، تحقيق الدكتور عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
٧١ - شفاء العليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق الدكتور حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد ببغداد ١٣٩٠هـ.
٧٢ - الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.
٧٣ - صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، المكتبة الإسلامية، استانبول تركيا؛ وكذلك دار أبي حيان، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ تحقيق سيد بن عباس الجليمي، وأيمن بن عارف الدمشقي.
٧٤ - صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٩٨هـ، ومعه شرح النووي؛ وكذلك دار أبي حيان، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
٧٥ - طبقات الحنابلة: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت.
٧٦ - طبقات الشافعية الكبرى: عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

٧٧ - طبقات المفسرين: شمس الدين محمد بن علي الداودي، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ.

٧٨ - طبقات الفقهاء: إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، تحقيق الدكتور إحسان عباس.

٧٩ - العدة شرح العمدة: بهاء الدين عبد الرحمٰن بن إبراهيم المقدسي (ت٦٢٤هـ)، تعليق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية بالقاهرة، الطبعة الثانية.

٨٠ - العدة في أصول الفقه: محمد بن الحسين الفراء (ت٤٥٨هـ)، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، تحقيق الدكتور أحمد بن علي المباركي.

٨١ - عمدة الأصول، لحافظ الدين النسفي، مخطوط برقم (٣٦٧)، المكتبة السليمانية باستانبول، مكتبة بغدادلي وهبي.

٨٢ - عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ: أحمد بن يوسف الحلبي، تحقيق الدكتور محمد التونجي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٨٣ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري: الحافظ محمود بن أحمد العيني، دار الفكر ١٣٩٩هـ.

٨٤ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ابن أبي أصيبعة، دار الثقافة، بيروت.

٨٥ - الفتح المبين في طبقات الأصوليين: عبد الله مصطفى المراغي، الناشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ.

٨٦ - الفرق بين الفرق: عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

٨٧ - الفهرست: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب الوراق، تحقيق رضا تجدد.

٨٨ - الفوائد البهية في تراجم الحنفية: أبو الحسنات عبد الحي اللكنوي الهندي، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ.

٨٩ - الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي اليماني، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ، بيروت.

٩٠ - فواتح الرحموت: محمد نظام الدين الأنصاري (ت١١٨٠هـ)، مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٩١ - القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الشيرازي، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ.

٩٢ ـ الكافية في الجدل: لإمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٩٩هـ.

٩٣ ـ الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)، مكتبة الرياض الحديثة بالرياض، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

٩٤ ـ كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي التهانوي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٩٥ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٩٦ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت١٠٦٧هـ)، دار الفكر، بيروت ١٤٠٢هـ.

٩٧ ـ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: عبد الرحمٰن السيوطي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

٩٨ ـ لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٩٩ ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٣٠هـ)، مطبعة مصر ١٩٥٥م، تحقيق الدكتور حمودة عزابة.

١٠٠ ـ المجموع شرح المهذب: محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر.

١٠١ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: الحافظ علي بن أبي بكر الهيتمي (ت٨٠٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.

١٠٢ ـ مجمل اللغة: ابن فارس اللغوي، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ.

١٠٣ ـ محاسن المساعي في مناقب أبي عمرو الأوزاعي: أبو العباس أحمد بن محمد الموصلي الحنبلي (ت٨٧٠هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٠٤ ـ المحصول في أصول الفقه: محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦هـ)، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني.

١٠٥ ـ المحلى: علي بن أحمد بن حزم (ت٤٥٦)، دار الفكر، بيروت.

١٠٦ ـ المختصر في أصول الفقه: علي بن محمد البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام (ت٨٠٣هـ)، مطبوعات جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٠هـ، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا.

١٠٧ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت٣٤٦هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٢هـ.

١٠٨ ـ المستدرك على الصحيحين في الحديث: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ، وبذيله تلخيص المستدرك للإمام الذهبي.

١٠٩ ـ المستصفى من علم الأصول: محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ وكذلك بتحقيق الدكتور حمزة زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة.

١١٠ ـ مسلم الثبوت: محب الله بن عبد الشكور (ت١١١٩هـ)، مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١١ ـ المسودة في أصول الفقه: آل تيمية، دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

١١٢ ـ مشاهير علماء الأمصار: محمد بن حبان البستي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٣ ـ المعتمد في أصول الفقه: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

١١٤ ـ معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ، تحقيق عبد السلام هارون.

١١٥ ـ معيار العلم في فن المنطق: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار الأندلس، بيروت.

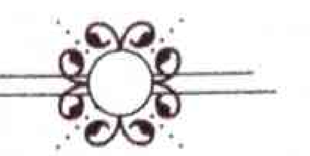
١١٦ ـ المغني في أصول الفقه: عمر بن محمد الخبازي، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، تحقيق الدكتور محمد مظهر البقا.

١١٧ ـ المغني: عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر بالقاهرة.

١١٨ ـ المغني في الفقه على مذهب الإمام أحمد: عبد الله بن أحمد بن قدامة، مكتبة الرياض الحديثة بالرياض؛ وكذلك هجر للطباعة والنشر بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

١١٩ - مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر.
١٢٠ - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني (ت٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.
١٢١ - مناقب الإمام أحمد: عبد الرحمٰن ابن الجوزي، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.
١٢٢ - مناقب الإمام الشافعي: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ).
١٢٣ - منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: عثمان بن عمر بن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.
١٢٤ - المنخول من تعليقات الأصول: محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو.
١٢٥ - المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه: محمد تقي المدرّسي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.
١٢٦ - المنطق عند الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، تحقيق الدكتور رفيق العجم، دار المشرق، بيروت.
١٢٧ - المنهاج في ترتيب الحجاج: أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
١٢٨ - المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد: عبد الرحمٰن بن محمد العليمي، مطبعة المدني بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
١٢٩ - المنية والأمل: أحمد بن يحيى المرتضى، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٥م، تحقيق الدكتور عصام الدين محمد علي.
١٣٠ - موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب: الدكتور فريد جبر، والدكتور رفيق العجم، والدكتور سميح دغيم، والدكتور جيرار جهامي، مكتبة لبنان.
١٣١ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال: محمد بن أحمد الذهبي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ، تحقيق علي محمد البجاوي.
١٣٢ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ابن تغري بردي، دار الكتب المصرية.

١٣٣ ـ نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر: عبد القادر بن أحمد بن بدران الدمشقي، مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.
١٣٤ ـ النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل: محمد كمال الدين العامري، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، تحقيق محمد مطيع الحافظ، نزار أباظة.
١٣٥ ـ نهاية الوصول في دراية الأصول: محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، تحقيق الدكتور صالح اليوسف، والدكتور سعد السويح.
١٣٦ ـ نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
١٣٧ ـ الهداية شرح بداية المبتدي: علي بن أبي بكر المرغيناني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
١٣٨ ـ الواضح في أصول الفقه: علي بن عقيل البغدادي الحنبلي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.
١٣٩ ـ الوسيط في المنطق الصوري: محمد عبد الستار أحمد نصار، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ.
١٤٠ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أحمد بن محمد بن خلكان، دار صادر، بيروت، تحقيق الدكتور إحسان عباس.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة الشارح	٥
الموفق ابن قدامة تبع الغزالي في مقدمته المنطقية	٥
وَصَف ابن قدامة مقدمته المنطقية بأنها لطيفة	٥
سبب إطلاق هذا الوصف على المقدمة المنطقية	٥
عدم ثبوت ابن قدامة على مقدمته المنطقية	٦
سبب عدول المؤلف عن المقدمة المنطقية	٦
ما ذكره الطوفي حول رجوع الموفق عن مقدمته	٦
سبب فصلي لهذا الشرح عن شرح روضة الناظر	٦
تصحيح الطوفي رجوع الموفق ابن قدامة عن مقدمته	٧
بيان أهمية هذه المقدمة المنطقية	٧
للمقدمة المنطقية علاقة وثيقة بتحديد المصطلحات الأصولية	٧
للمقدمة المنطقية صلة وثيقة بالعلة القياسية	٧
المنهج العلمي المسلوك في شرح المقدمة المنطقية	٧
تمهيد في التعريف بابن قدامة والتعريف بفن المنطق	١١
المبحث الأول: التعريف بابن قدامة	١٣
المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وولادته، ونشأته	١٣
المطلب الثاني: صفاته الخَلقية والخُلقية	١٤
المطلب الثالث: رحلاته العلمية	١٥
المطلب الرابع: مشايخه الذين تلقى العلم عنهم	١٦
المطلب الخامس: تلامذته الذين تلقوا العلم عنه	١٨
المطلب السادس: مؤلفاته	٢٠
المطلب السابع: وفاته	٢٢

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: التعريف بالمنطق	٢٣
المطلب الأول: تعريف المنطق في اللغة والاصطلاح	٢٣
المنطق عند أصحابه آلة تعصم الذهن عن الزلل	٢٣
التعريف المنطقي لا يتفق مع الواقع الفكري للأمة	٢٤
الرعيل الأول لم يكونوا بحاجة إلى علوم المنطق	٢٤
وَحْيُ الله تعالى هو الكفيل بعصمة العقول من الخلل والزلل	٢٤
المطلب الثاني: نشأة فن المنطق	٢٥
مؤسس فن المنطق هو أرسطو	٢٥
الفارابي هو المعلم الثاني بعد أرسطو	٢٥
ابن سينا أخذ المنطق عن أرسطو والفارابي	٢٦
بعد هؤلاء الثلاثة توالت جهود التأليف في المنطق	٢٦
تأثر العلماء بأساليب المنطق في كتابة مؤلفاتهم	٢٦
تأليف عدد من الكتب لتسهيل فن المنطق	٢٦
المطلب الثالث: الأسماء التي تطلق على المنطق	٢٧
الاسم الأول: فن مدارك العقول	٢٧
الاسم الثاني: فن الميزان	٢٧
الاسم الثالث: فن النظر	٢٧
الاسم الرابع: فن الجدل	٢٨
الاسم الخامس: محك النظر	٢٨
الاسم السادس: معيار العلم	٢٨
المطلب الرابع: أهم المؤلفات في فن المنطق	٢٨
المؤلفات في فن المنطق لها صنفان	٢٨
الصنف الأول: ما ألف لتقرير قواعده وتهذيب مسائله	٢٩
الصنف الثاني: ما ألف لنقض قواعده ونقد مسائله	٢٩
بيان بعض الكتب التي ألفت على المنهجين السابقين	٢٩
المطلب الخامس: حكم تعلم المنطق	٣٤
المسألة الأولى: مذاهب العلماء في ذلك	٣٤

الموضوع	الصفحة
أقوال السلف في تعلم الكلام	٣٤
سبب تحذير السلف من تعلم المنطق	٣٥
ما قرره شيخ الإسلام في هذا الموضع	٣٥
تحذير السلف من تعلم المنطق يدل على تحريم تعلمه عندهم	٣٦
ذهب بعض العلماء إلى ضرورة تعلم المنطق	٣٦
قال البعض: تعلم المنطق فرض على الأعيان	٣٦
قال آخرون: تعلم المنطق فرض على الكفايات	٣٦
مناقشة القائلين بتحريم تعلم المنطق لدليل المجوزين له	٣٧
الميزان الحق هو الكتاب المنزل من الله تعالى	٣٧
المسألة الثانية: الترجيح	٣٧
القول الوسط جواز تعلم المنطق بقدر من غير توسع	٣٧
انحصار مدارك العقول في الحد والبرهان	٤١
تعريف المدارك في اللغة	٤١
تعريف العقل في اللغة	٤٢
العقل وسيلة ضبط الإنسان لسلوكه	٤٣
من الصعوبة بمكان تعريف العقل من الناحية الاصطلاحية	٤٣
أقوال العلماء في تعريف العقل وتفاوتهم في ذلك	٤٤
العقل نور في الصدر	٤٤
العقل ضرب من العلوم	٤٥
العقل صفة تهيء للمتصف بها دَرْك العلوم	٤٥
العقل ضرب من العلوم الضرورية	٤٦
تزييف الغزالي لتعريف الباقلاني للعقل	٤٧
القاضي أبو يعلى مَنَعَ أن يكون المراد بالعقل جميع العلوم الضرورية	٤٧
العقل نور إلهي يقذفه الله تعالى في القلب	٤٨
العقل ليس مكتسباً من العبد	٤٨
ما يكون به شكر نعمة العقل	٤٨
تقديم العقل على النقل اتباع للهوى وإعراض عن الهدى	٤٨

الموضوع	الصفحة
العقل قد يراد به القوة الغريزية	٤٩
قد يراد بالعقل الإدراك الذي يعي به الإنسان	٤٩
مدارك العقول تعني بلوغ العقول منتهاها في إدراك حقائق الأشياء	٤٩
تعريف الحصر في اللغة	٤٩
تعريف الحد في اللغة	٥١
اختلفت عبارات المناطقة في تعريف الحد	٥١
تعريف البرهان في اللغة	٥١
سبب انحصار مدارك العقول في الحد والبرهان	٥٢
التفاوت في المدارك مبناه على مسألة تفاوت العقول	٥٣
يرى بعض أهل العلم أن العقول متفاوتة	٥٣
ذهب آخرون إلى عدم تفاوت العقول	٥٤
أدلة القائلين بتفاوت العقول	٥٤
أدلة القائلين بعدم تفاوتها	٥٥
المناقشات الجارية بين الفريقين	٥٦
بيان القول الراجح في مسألة تفاوت العقول	٥٧
سبب الرجحان في القول المختار	٥٧
المعاني المشتركة التي يطلق عليها العقل عند الغزالي	٥٨
إدراك العلوم على ضربين	٥٩
الضرب الأول: إدراك الذوات المفردة	٦٠
الضرب الثاني: إدراك نسبة المفردات بعضها إلى بعض	٦١
إدراك الذوات المفردة يستحيل فيه التصديق والتكذيب	٦٢
سبب استحالة التصديق والتكذيب في الذوات المفردة	٦٣
أقل ما يتركب منه الخبر مفردان	٦٤
الضرب الثاني يتطرق إليه التصديق والتكذيب	٦٥
سبب تطرق التصديق والتكذيب إلى الضرب الثاني	٦٥
الضرب الأول يسمى تصوراً	٦٥
الضرب الثاني يسمى تصديقاً	٦٥

الموضوع	الصفحة
سبب هاتين التسميتين	٦٦
إدراك الذوات المفردة يسمى عند البعض معرفة	٦٦
إدراك النسبة بين المفردات يسمى عند البعض علماً	٦٦
النحاة يسمون إدراك الذوات المفردة مفرداً	٦٧
النحاة يسمون إدراك النسبة بين المفردات جملة	٦٧
معرفة البسيط مقدمة على معرفة المركب	٦٨
من لا يعرف المفرد لا يعرف المركب	٦٨
أقسام معرفة المفردات	٧٠
القسم الأول: الأولي الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب	٧٠
القسم الثاني: المطلوب الذي يفتقر معناه إلى بحث وطلب	٧١
المطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد	٧٣
المطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان	٧٣
فصل: في أقسام الحد	٧٥
الحد ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي، ورسمي، ولفظي	٧٥
وجه انحصار الحد في هذه الأقسام الثلاثة	٧٥
تعريف الحد الحقيقي	٧٦
الماهية ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة «ما هو»	٧٦
تعريف الصيغة في اللغة	٧٧
صيغ السؤال المتعلقة بأمهات المطالب	٧٨
«هل» يطلب بها أصل الوجود، أو صفته	٧٨
السؤال بصيغة «لِمَ» يتعلق بالعلة وجوابه بالبرهان	٨٠
السؤال بصيغة «أي» يراد به طلب تمييز ما عرف جملته	٨١
السؤال بصيغة «ما» يراد به طلب بيان الحقيقة، وجوابه بالحد	٨٣
سائر صيغ السؤال يدخل في مطلب «هل»	٨٤
المطلوب بسؤال «هل» وما دخل فيها هو بيان صفة الوجود	٨٥
الكيفية ما يصلح جواباً للسؤال بكيف	٨٦
السؤال بكيف لا يصح أن يكون متعلقاً ببيان كيفية صفات الله تعالى	٩٢

الموضوع الصفحة

أقوال السلف في التحذير من هذا النوع من التكييف ٩٢
الماهية تتركب من الصفات الذاتية ٩٥
جواب «ما هو» لا بد من أن يكون مشتملاً على جميع صفات المعرَّف ٩٥
تعريف الوصف الذاتي، وإيضاحه بالأمثلة ٩٦
الوصف الذاتي كل وصف يدخل في حقيقة الشيء ٩٦
تعريف الوصف اللازم ٩٩
الوصف اللازم لا يفارق الذات ٩٩
الحقيقة لا يتوقف فهمها على الوصف اللازم ٩٩
بيان الفرق بين الوصف اللازم والوصف الذاتي ١٠٠
تعريف الوصف العارض ١٠٣
الفرق بين الوصف العارض والوصفين الذاتي واللازم ١٠٣
الوصف العارض يتصور مفارقته للذات ١٠٤
لا يتوقف فهم الحقيقة على الوصف العارض ١٠٥
أقسام الأوصاف الذاتية ١٠٦
القسم الأول: الجنس ١٠٦
الجنس هو الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً مع اختلافهما في الحقيقة ١٠٦
أقسام الجنس ١٠٨
الجنس ينقسم إلى عام لا أعم منه، وإلى خاص لا أخص منه ١٠٨
الإنسان خاص لا أخص منه ١١٠
السبب في كون الإنسان من الخاص الذي لا أخص منه ١١٠
لا أعم من الجوهر إلا الموجود ١١١
الموجود ليس من الذاتيات ١١١
لا أخص من الإنسان إلا الأحوال العرضية ١١٢
القسم الثاني للأوصاف الذاتية الفصل ١١٣
الفصل هو المميز للشيء عن غيره ١١٣
شروط الحد الحقيقي ١١٦
يشترط في الحد أن يُذْكَرَ الجنس والفصل معاً ١١٦

الموضوع	الصفحة
ينبغي في الحد أن يذكر الجنس القريب	١١٧
الاقتصار على الجنس البعيد بُعْدٌ في تصوير حقيقة المعرَّف	١١٧
ضَمُّ الجنس القريب إلى البعيد في الحد تكرار لا داعي له	١١٧
ينبغي تقديم ذكر الجنس على الفصل	١٢٠
لو تُرِكَ تقديم الجنس على الفصل لشوش النظم ولم يخرج عن الحقيقة	١٢٠
إذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها	١٢١
لا يحصل بيان الماهية إلا بذكر جميع ذاتيات المحدود	١٢١
ينبغي أن يُفْصَلَ بالذاتيات حتى يكون الحد حقيقياً	١٢٣
إذا عَسُرَ الفصل بالذاتيات عُدِلَ عن ذلك إلى اللوازم	١٢٣
أكثر الحدود حدود رسمية لعسر درك الذاتيات	١٢٤
يجب الاحتراز من إضافة الفصل إلى الجنس	١٢٤
إذا أضيف الفصل إلى الجنس صار الحد لفظياً لا حقيقياً	١٢٥
يجب الاحتراز من جَعْلِ شيء قد كان وزال مكان الجنس	١٢٥
تعريف الحد الرسمي، وبيان شروطه	١٢٧
الحد الرسمي هو اللفظ الشارح للشيء بتعديد أوصافه الذاتية واللازمة	١٢٧
ينبغي الاجتهاد في أن يكون الحد الرسمي من اللوازم الظاهرة	١٣٠
لا يحد الشيء بأخفى منه، ولا بما هو مثله في الخفاء	١٣١
لا يصح أن يحد الشيء بنفي ضده	١٣٢
تعريف الشيء بنفي ضده دَوْرٌ لا يحصل البيان به	١٣٢
ينبغي الاجتهاد في إيجاز الحد قدر المستطاع	١٣٣
ينبغي أن يكون الحد بنص اللفظ لا بالاستعارة	١٣٤
إذا احتيج إلى الاستعارة في الحد فينبغي طلب ما هو أشد مناسبة منها للغرض	١٣٤
تعريف الحد اللفظي، وبيان شرطه	١٣٥
الحد اللفظي هو شرح اللفظ بلفظ أشهر وأوضح منه	١٣٥
يشترط في الحد اللفظي أن يكون اللفظ الثاني أظهر من الأول	١٣٦
شمول اسم الحد لأقسام الحد الثلاثة	١٣٧
معنى الحد يقرب من معنى حد الدار	١٣٨

الموضوع | الصفحة

الفرق بين الحد الحقيقي والحدين الرسمي واللفظي ١٤٠
سبب تسمية الأقسام الثلاثة باسم الحد ١٤١
الحد جامع مانع ١٤١
الحد مشتق من المنع ١٤١
الاختلاف في حد الحد الحقيقي ١٤٣
قيل: الحد هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود على وجه الجمع والمنع ١٤٣
قيل: الحد هو القول الدال على ماهية الشيء ١٤٣
وقيل: إن الحد هو نفس الشيء وذاته ١٤٤
لا معارضة بين تلك الحدود، وتعريف الحد بأنه اللفظ الجامع المانع ١٤٤
لا يقع التعارض إلا بالتوارد على شيء واحد ١٤٤
بيان عدم المعارضة بين حدود الحد الحقيقي بذكر مراتب الموجود ١٤٦
الموجود له في الوجود أربع مراتب ١٤٦
المرتبة الأولى: حقيقته في نفسه ١٤٦
المرتبة الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن ١٤٧
المرتبة الثالثة: اللفظ المعبر عما في النفس ١٤٧
المرتبة الرابعة: الكناية عن اللفظ ١٤٨
المراتب الأربعة المذكورة للموجود متوازية متطابقة ١٤٨
توضيح الغزالي لوجه التطابق بين الحدود الأربعة للحد الحقيقي ١٥٠
فصل: لا يُمْنَعُ الحد لتعذر البرهان على صحته ١٥٣
أقل ما يتركب منه الحد مفردان ١٥٤
كل مفرد من المفردين يحتاج إلى حد يشتمل على مفردين إلى أن يتسلسل ١٥٤
الحد لا يصح أن يوضع على وجه لا يمكن إثبات المحدود به ١٥٤
الطريق المعتبر للاعتراض على الحد ١٥٧
طريق الاعتراض على الحد يكون بالنقض، أو المعارضة ١٥٧
إذا عجز المستدل عن نقض حد المعترض كان منقطعاً ١٥٨
إذا أبطل المستدل حد المعترض صح الحد الذي ذكره ١٥٨
مثال منع الحد بالنقض أو المعارضة ١٦٠

الموضوع الصفحة

فصل في البرهان ١٦٥
حد البرهان ١٦٥
البرهان هو الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية ١٦٦
تسمَّى الأقاويل التي يتألف منها البرهان مقدمات ١٦٧
أوجه تطرق الخلل إلى البرهان ١٦٨
يتطرق الخلل إلى البرهان من جهة المقدمات ١٦٨
يتطرق الخلل إلى البرهان من جهة التركيب ١٦٨
يتطرق الخلل إلى البرهان من جهتي المقدمات والتركيب معاً ١٦٨
مثال محسوس على تطرق الخلل إلى البرهان من الجهات الثلاث المذكورات . ١٦٩
من يريد نظم البرهان فعليه الابتداء بالنظر في الأجزاء المفردة ١٧٠
من نظر في الأجزاء المفردة في البرهان فعليه النظر في المقدمات ١٧٠
أقل ما يحصل منه المقدمة والبرهان ١٧٢
أقل ما يحصل منه المقدمة مفردان ١٧٢
أقل ما يحصل منه البرهان مقدمتان ١٧٢
على الناظر أن يجمع المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً ١٧٣
فصل في انحصار دلالة الألفاظ على المعاني ١٧٥
دلالة الألفاظ على المعاني تنحصر في ثلاث دلالات ١٧٥
الدلالة الأولى: دلالة المطابقة ١٧٥
الدلالة الثانية: دلالة التضمن ١٧٥
الدلالة الثالثة: دلالة الالتزام ١٧٥
المثال من المحسوس على الدلالات اللفظية الثلاثة ١٧٥
التحذير من استعمال دلالة الالتزام ١٧٧
السبب في التحذير من استعمال دلالة الالتزام ١٧٧
ينبغي الاقتصار على دلالتي المطابقة والتضمن ١٧٨
أقسام الألفاظ باعتبار خصوص المعنى وشموله ١٧٩
دلالة اللفظ على واحد معين ١٧٩
ما يدل على معين هو اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا لذلك المعين ١٨٠

الموضوع الصفحة

تعريف اللفظ في اللغة ١٨٠
تعريف اللفظ في الاصطلاح ١٨٠
الترابط بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي للفظ ١٨٣
دلالة اللفظ على واحد من أشياء كثيرة ١٨٣
دلالة اللفظ على أشياء كثيرة يسمَّى مطلقاً ١٨٣
اللفظ الواحد إذا دخلت عليه «أل» صارت دلالته عامة ١٨٥
اعتراض على إفادة اللفظ الواحد العموم بدخول «أل» عليه ١٨٦
الجواب عن هذا الاعتراض ١٨٨
أقسام الألفاظ المتعددة باعتبار المسميات المتعددة ١٩١
الألفاظ المتعددة باعتبار المسميات المتعددة تنقسم أربعة أقسام ١٩١
القسم الأول: الألفاظ المترادفة ١٩١
القسم الثاني: الألفاظ المتباينة ١٩١
القسم الثالث: الألفاظ المتواطئة ١٩١
القسم الرابع: الألفاظ المشتركة ١٩١
الألفاظ المترادفة أسماء مختلفة لمسمَّى واحد ١٩١
إذا كان أحد اللفظين يدل على المسمَّى مع زيادة لم يكن من المترادفة ١٩٣
الألفاظ المتباينة أسماء مختلفة لمعانٍ مختلفة ١٩٤
الألفاظ المتواطئة أسماء لأشياء متغايرة بالعدد متفقة في المعنى ١٩٦
الألفاظ المشتركة أسماء لمسميات مختلفة بالحقيقة ١٩٨
اللفظ المشترك قد يقع على المتضادين ١٩٩
أمثلة وقوع اللفظ المشترك على الأسماء المتضادة ١٩٩
اختلاف العلماء في وقوع اللفظ المشترك في الخطاب الشرعي ٢٠٠
القول الأول: يقضي بوقوع اللفظ المشترك في خطاب الكتاب والسنة ٢٠٠
القول الثاني: يقضي بعدم وقوع المشترك في الخطاب الشرعي ٢٠٠
أدلة القول الأول على وقوع الاشتراك في الكتاب والسنة ٢٠١
أدلة القول الثاني على عدم وقوع المشترك في الخطاب الشرعي ٢٠٣
مناقشة المانعين فيما استدلوا به على عدم الوقوع ٢٠٤

الموضوع	الصفحة
بيان الراجح في مسألة وقوع اللفظ المشترك في الكتاب والسنة	٢٠٥
أسباب ترجيح القول المختار في هذه المسألة	٢٠٥
للخلاف في هذه المسألة فائدة ظهرت في بعض الفروع الفقهية	٢٠٦
قُرْبُ المشترك من المتواطئ، والأمثلة على ذلك	٢١٠
قرب المشترك من المتواطئ هو من قبيل المشتبه	٢١٠
لقرب المشترك من المتواطئ نظائر في النظريات تاهت فيها عقول كثير من الضعفاء	٢١٤
فصل في النظر في المعاني	٢١٦
سبب الإدراك يسمَّى قوة	٢١٦
المعاني المدركة تنقسم ثلاثة أقسام	٢١٦
القسم الأول: المعاني المحسوسة	٢١٦
القسم الثاني: المعاني المتخيَّلة	٢١٦
القسم الثالث: المعاني المعقولة	٢١٦
شرط البصر وجود المُبْصَر	٢١٧
غيبة الشيء تنفي الإبصار ولا تنفي التخيل	٢١٨
في الدماغ غريزةٌ وصِفَةٌ تهيؤ للتخيل	٢١٩
التخيل معنى يشترك في إدراكه الإنسان والبهيمة	٢٢٠
العقل قوة ثالثة يتميز بها الإنسان عن البهيمة	٢٢١
العقل عند ابن قدامة محله القلب	٢٢١
خلاف العلماء في محل العقل	٢٢١
القول الأول: محل العقل في القلب	٢٢١
القول الثاني: محل العقل في الرأس	٢٢٢
القول الثالث: محل العقل في القلب وله اتصال بالدماغ	٢٢٣
أدلة القائلين بأن محل العقل هو القلب	٢٢٣
أدلة القائلين بأن محل العقل هو الرأس	٢٢٥
أدلة القائلين بأن محل العقل هو القلب وله اتصال بالدماغ	٢٢٥
للخلاف في مسألة «أين محل العقل؟» ثمرة عملية في الفروع الفقهية	٢٢٦

الموضوع | الصفحة

قوة العقل تباين قوة التخيل أشد من مباينة قوة التخيل قوة الإبصار ٢٢٨
في الإنسان قوة رابعة تسمَّى «المفكرة» ٢٢٩
وظيفة المفكرة تفصيل الصورة التي في الخيال ٢٢٩
المفكرة لها قدرة على تقطيع الصور وتركيبها ٢٢٩
ليس للمفكرة قدرة سوى قدرتها على التقطيع والتركيب ٢٢٩
فصل في تأليف مفردات المعاني ٢٣٢
التأليف بين مفردين يكون بنسبة أحدهما إلى الآخر ٢٣٢
النسبة بين مفردين هي من قبيل المبتدأ والخبر عند النحويين ٢٣٣
النسبة بين مفردين تسمَّى عند الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه ٢٣٤
المبتدأ والخبر، والمحكوم به والمحكوم عليه يسمى قضية عند المناطقة ٢٣٤
أنواع القضايا ٢٣٥
للقضايا أربعة أنواع ٢٣٥
النوع الأول: قضية في عين ٢٣٥
النوع الثاني: قضية مطلقة ٢٣٥
النوع الثالث: قضية عامة ٢٣٦
النوع الرابع: قضية مهملة ٢٣٦
المغالطة بوضع القضية المهملة موضع القضية العامة ٢٣٨
مثال وضع المهملة موضع العامة من الواقع الفقهي ٢٣٨
فصل في مقدمتي البرهان وأضربه ٢٤١
المسألة الأولى: مقدمتا البرهان ٢٤١
البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة ٢٤١
لا يسمى المنتج من المقدمتين برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعيتين ٢٤١
إذا كانت المقدمتان مظنونتين سُمِّيَ المنتج منهما قياساً فقهياً ٢٤٢
إذا كانت المقدمتان مسلَّمتين سُمِّيَ المنتج منهما قياساً جدلياً ٢٤٢
تسمية نتيجة المظنونتين والمسلَّمتين قياساً مجاز لا حقيقة ٢٤٣
بيان سبب كون ذلك القياس مجازاً لا حقيقة ٢٤٣
المسألة الثانية: أضرب البرهان ٢٤٥

الموضوع	الصفحة
البرهان على خمسة أضرب	٢٤٥
الضرب الأول من أضرب البرهان وهو القياس الاقتراني	٢٤٥
اشتمال المقدمتين على مبتدأ وخبر	٢٥٠
أجزاء البرهان أربعة أمور، وبدون المكرر تصبح ثلاثة	٢٥٠
تسمية الأمر المكرر علة	٢٥٤
شرطا الضرب الأول للبرهان	٢٥٧
الشرط الأول: أن تكون المقدمة الأولى مُثْبِتَةً	٢٥٧
الشرط الثاني: أن تكون المقدمة الثانية عامة	٢٥٧
الضرب الثاني من أضرب البرهان	٢٥٩
الضرب الثاني هو أن تكون العلة حكماً في المقدمتين	٢٥٩
خاصية النظم في هذا الضرب أنه لا ينتج إلا قضية نافية	٢٦١
شرطا الضرب الثاني للبرهان	٢٦٣
الشرط الأول: أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات	٢٦٣
الشرط الثاني: أن تكون المقدمة الثانية عامة	٢٦٤
الضرب الثالث من أضرب البرهان	٢٦٦
الضرب الثالث هو أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين	٢٦٦
الفقهاء يسمون الضرب الثالث من أضرب البرهان نقضاً	٢٦٦
الضرب الثالث من أضرب البرهان ينتج نتيجة خاصة	٢٦٦
مثال الضرب الثالث عند المناطقة	٢٦٧
مثال الضرب الثالث عند الفقهاء	٢٦٧
الضرب الرابع من أضرب البرهان	٢٦٩
الضرب الرابع هو التلازم	٢٦٩
مثال التلازم	٢٦٩
وجوب كون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له	٢٧٤
مثال كون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له	٢٧٥
إذا كان أحد اللازمين مساوياً للآخر لزم الوجود بالوجود والانتفاء بالانتفاء	٢٧٧
كل معلول له علة واحدة يلزم من وجود علته وجوده ومن انتفائها انتفاؤه	٢٧٩

الموضوع	الصفحة
الضرب الخامس من أضرب البرهان	٢٨١
الضرب الخامس هو السبر والتقسيم	٢٨١
تعريف السبر في اللغة	٢٨١
تعريف التقسيم في اللغة	٢٨١
كل نقيضين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر	٢٨٣
شرط صحة التقسيم	٢٨٤
لا يشترط انحصار القضية في قسمين	٢٨٤
يشترط في التقسيم أن يستوفي جميع أقسامه	٢٨٤
إذا لم تُحْصَرِ الأقسام احتمل أن المطلوب في القسم المهمل	٢٨٤
فصل في أسباب الخروج عن أضرب البرهان الخمسة	٢٨٧
جميع أدلة أقسام العلوم ترجع إلى أضرب البرهان الخمسة	٢٨٧
ذِكْرُ الأدلة على غير نَظْمِ أضرب البرهان قد يكون لقصور الناظر	٢٨٧
مخالفة إقامة الدليل لنظم أضرب البرهان قد يكون لإهمال إحدى المقدمتين	٢٨٧
الباعث على إهمال إحدى المقدمتين في البرهان	٢٨٩
الباعث الأول: وضوح المقدمة	٢٨٩
إهمال ذكر إحدى المقدمتين هو الغالب في الفقهيات لوضوح المقدمة	٢٨٩
أكثر أدلة القرآن إهمال إحدى المقدمتين لوضوحها	٢٩١
قد يكون الإهمال للمقدمة الأولى وقد يكون للثانية	٢٩٢
الباعث الثاني: التلبيس على المخالف	٢٩٤
ترك المقدمة قد يكون لعسر إثباتها وقد يكون لخشية منازعة الخصم فيها	٢٩٤
المقصود من التلبيس على المخالف استغفاله واستجهاله	٢٩٤
العادة عند الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين	٢٩٦
المطالبة لا تنقطع إلا بِرَدِّ الأدلة إلى نظم أضرب البرهان	٢٩٧
فصل في حقيقة اليقين، وبيان مراتبه ومداركه	٢٩٨
المسألة الأولى: حقيقة اليقين، ومراتبه	٢٩٨
اليقين ما أذعنت النفس إلى التصديق به	٢٩٨
اليقين بالشيء مع توقف النفس في نقيضه هو ما عليه اعتقاد أكثر الناس	٣٠١

الموضوع | الصفحة

الناس كافة يسمون هذا النوع يقيناً إلا الآحاد منهم ٣٠٢
سكون النفس إلى الشيء الذي لا ينفر طبعها عن قبول نقيضه يسمَّى ظناً ٣٠٣
للظن درجات في الميل إلى النقصان والزيادة ٣٠٤
سكون النفس مع قبول القول بنقيضه يسميه بعض الناس يقيناً ٣٠٤
المسألة الثانية: مدارك اليقين ٣٠٥
المدرك الأول: الأوليات ٣٠٥
الأوليات هي العقليات المحضة ٣٠٥
القضايا الأولية تصادف مرتسمة في النفس ٣٠٦
الإنسان يظن أنه لم يزل عالماً بالأوليات ولا يدري متى تجدد ٣٠٦
الأوليات لا يقف حصولها على أمر سوى مجرد العقل ٣٠٦
المدرك الثاني لليقين: المشاهدات الباطنة ٣٠٨
المشاهدات الباطنة ليست حسية ولا عقلية ٣٠٩
الدليل على أن المشاهدات الباطنة ليست حسية ولا عقلية إدراك الصبي والبهيمة لها .. ٣٠٩
المدرك الثالث لليقين: المحسوسات الظاهرة ٣١٠
المحسوسات الظاهرة هي المدركة بالحواس الخمس ٣١٠
الحواس الخمس هي البصر، والسمع، والذوق، والشم، واللمس ٣١٠
المدرك بواحد من الحواس الخمس يقيني ٣١٠
يتطرق الغلط إلى الحواس الخمس بسبب العوارض ٣١١
الانعكاس والانعطاف سببان لتطرق الغلط إلى الأبصار المستقيمة ٣١٣
المدرك الرابع لليقين: التجريبيات ٣١٥
يعبر عن التجريبيات باطراد العادات ٣١٥
التجريبيات ليست من المحسوسات ٣١٧
التجريبيات أمور عامة، وليس للحس إلا قضية في عين ٣١٧
المدرك الخامس لليقين: المتواترات ٣١٨
الأمر المتواتر ليس بمحسوس ٣١٩
للحس أن يسمع وصِدْقُ المخبر مرده إلى العقل ٣١٩
ما يتوهم أنه من مدارك اليقين وليس منها ٣٢١
الوهميات مدرك من المدارك الوهمية لليقين ٣٢١

الموضوع الصفحة

المشهورات مدرك من المدارك الوهمية لليقين ٣٢٢
المشهورات هي آراء محمودة توجب التصديق بها ٣٢٢
فصل في لزوم النتيجة من المقدمتين ٣٢٧
إذا لم يصدِّق العقل بنسبة أحد المفردين إلى الآخر فلا بد من واسطة بينهما ... ٣٢٧
بيان النسبة بين المفردين بالمثال التوضيحي ٣٢٨
اعتراض والجواب عنه ٣٣٠
قد يخطر العام في الذهن ولا يخطر الخاص ٣٣١
النتيجة لا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ٣٣٥
خروج النتيجة إلى الفعل لا يكون إلا باستحضار المقدمتين في الذهن ٣٣٥
اعتراض والجواب عنه ٣٣٨
فصل في انقسام البرهان إلى برهان علة وبرهان دلالة ٣٤٣
إذا استُدل بالعلة على المعلول فهو برهان علة ٣٤٣
إذا استُدل بالمعلول على العلة فهو برهان دلالة ٣٤٦
ملازم الملازم ملازم ٣٤٧
فصل في الاستدلال بالاستقراء ٣٤٩
الاستقراء هو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها ٣٤٩
الاستقراء لا يصلح إلا للظنيات دون القطعيات ٣٥٢
الخاتمة ٣٥٧
الفهارس العامة ٣٦٣
فهرس الآيات القرآنية الكريمة ٣٦٤
فهرس الأحاديث ٣٦٩
فهرس الآثار ٣٧١
فهرس الأعلام ٣٧٢
فهرس المراجع والمصادر ٣٧٤
فهرس الموضوعات ٣٨٥

